DESARROLLO CULTURAL DE LOS MAYAS

Editado por
EVON Z. VOGT y ALBERTO RUZ L.

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS: SEMINARIO DE CULTURA MAYA
MEXICO 1964

Primera edición, 1964

Derechos asegurados conforme a la ley
© Universidad Nacional Autónoma de México

Impreso y hecho en México

DESARROLLO CULTURAL DE LOS MAYAS

PUBLICACIÓN ESPECIAL DEL SEMINARIO DE CULTURA MAYA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS DE LA
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO
Director: Prof. Alberto Ruz Lhuillier

SUMARIO

Págs.

Prefacio 3
Introduction 5
The Genetic Model and Maya Cultural Development, by Evon Z. Vogt 9
Los orígenes y la diferenciación de los mayas según se infiere del estudio comparativo de las lenguas mayanas, por Norman McQuown 49
Materiales lingüísticos para el estudio de las relaciones internas y externas de la familia de idiomas mayanos, por Terrence S. Kaufman 81
An Archaeological Frame of Reference for Maya Culture History, by Gordon R. Willey 137
El arte maya y el modelo genético de cultura, por Tatiana Proskouriakoff 179
Influencias mexicanas sobre los mayas, por Alberto Ruz Lhuillier 195
La escritura jeroglífica y el calendario como indicadores de tendencias de la historia cultural de los mayas, por Günter Zimmermann 229
Sobre la escritura maya, por John Graham 243
Historia de las tierras altas mayas, según los documentos indígenas, por Munro S. Edmonson 255
Cultural Differences in the Maya Area: a 20th Century Perspective, by Sol Tax 279
Patrones culturales mayas antiguos y modernos en las comunidades contemporáneas de Yucatán, por Alfonso Villa Rojas ... 329
On Politics and Leadership in Highland Chiapas, by Henning Siverts 363
Summary and Appraisal, by Evon Z. Vogt 385

PREFACIO

Del 6 al 13 de septiembre de 1962 se realizó un simposio en Burg Wartenstein, Austria, organizado por la Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research, sobre el tema "Desarrollo Cultural de los Mayas".

Quince investigadores especializados en diferentes disciplinas relativas a la cultura maya fueron invitados a participar en el simposio, de los que once asistieron, a saber:

MUNRO S. EDMONSON	Middle American Research Institute, Universidad de Tulane, New Orleans, E. U. A.
JOHN GRAHAM	Departamento de Antropología, Universidad de California, Berkeley, E. U. A.
NORMAN A. McQUOWN	Departamento de Antropología, Universidad de Chicago, Chicago, E. U. A.
TATIANA PROSKOURIAKOFF	Institución Carnegie de Washington y Museo Peabody, Universidad de Harvard, Cambridge, E. U. A.
ALBERTO RUZ	Seminario de Cultura Maya, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
HENNING SIVERTS	Instituto de Filosofía, Universidad de Bergen, Noruega.
SOL TAX	Departamento de Antropología, Universidad de Chicago, Chicago, E. U. A.
ALFONSO VILLA ROJAS	Seminario de Cultura Maya, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
EVON Z. VOGT	Museo Peabody, Universidad de Harvard, Cambridge, E. U. A.
GORDON R. WILLEY	Museo Peabody, Universidad de Harvard, Cambridge, E. U. A.
GUNTER ZIMMERMANN	Museo de Etnografía y Prehistoria de Hamburgo, Alemania.

El organizador del simposio y coordinador de los debates fue el Dr. Evon Z. Vogt, mismo que elaboró las conclusiones que se derivaron de la reunión y quedó encargado de la edición de este volumen.

Para la publicación de estos trabajos, los miembros del simposio convinieron en solicitar que se hiciera en la Universi-

dad Nacional Autónoma de México, bajo el patrocinio del Seminario de Cultura Maya y con la generosa colaboración económica de la Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research.

Por acuerdo del Dr. Francisco Larroyo, Director de la Facultad de Filosofía y Letras, a la que este Seminario está adscrito, y gracias a la cooperación de la Dirección General de Publicaciones, sale a la luz este volumen, el primero que publicamos fuera de la serie Estudios de Cultura Maya.

No dudamos que será acogido con interés por los estudiosos de la historia cultural de los antiguos pueblos de América.

ALBERTO RUZ,
Director del Seminario de Cultura Maya, U. N. A. M.

INTRODUCTION

The idea for a conference on "The Cultural Development of the Maya" took form in 1960-61 as I discussed the possibilities with Maya specialists in various branches of anthropology. We had not had a general appraisal of Maya cultural data —anthropological, linguistic, and ethnological—since the publication of The Maya and Their Neighbors *two decades ago. It is true that many excellent general books have appeared since that time, such as the works of Morley, Thompson, and Redfield, but these were focused for the most part on the Lowland Maya, and they did not really take into account the rich linguistic and ethnological data that has accumulated in recent years on the Highland Maya. Since the Maya area is divided between two nations—Mexico and Guatemala— there has also been an unfortunate tendency to treat the data along national lines. For example, the* Seminario de Integración Social Guatemalteca, *which met in Guatemala in 1959, concentrated exclusively on Guatemalan Maya; the book* Esplendor del México Antiguo, *published in Mexico in 1959, confined its coverage to the Maya living within Mexican territory. In short, the time seemed ripe for a working conference on Maya problems that would involve selected scholars who have been deeply concerned in a first-hand way with Maya data during the past ten to fifteen years, and, that would attempt to deal with a range of accumulated data from various branches of anthropology.*

I suggested that the conference be focused upon a series of special problems in Maya cultural development, including the extent to which it is now useful to analyze Maya data in terms of the "genetic model", the extent to which archaeological and linguistic data on the Maya can be utilized to illuminate common problems, the status of our knowledge of the social structure of ancient and modern Maya communities, and the research strategy that might be utilized in the future to further the decipherment of the Maya glyphs.

The Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research agreed to support the conference and to schedule it at its European Conference Center at Burg Wartenstein, Austria, for September, 1962. Invitations were issued during 1960-61 and the conference took place at Burg Wartenstein, September 6-13, 1962. Like all international working conferences, there were complications in schedules for some scholars who were invited but unfortunately could not come; there are countless other Maya scholars we would like to have invited but could not because of limitations of budget and space and of considerations of balance among the various branches of anthropology. In fact, those of us currently working in the Maya field are much impressed both with the continuing vitality of the older, more experienced Mayanists and with the general excellence of the younger scholars that have been recruited more recently to the ranks.

All papers were submitted in advance and were duplicated and circulated by the efficient Wenner-Gren staff. Our meetings at Burg Wartenstein moved immediately into consideration of crucial issues. The discussions were carried on about half in English and half in Spanish—I gather the first time that Spanish reverberated vigorously through the ancient halls of Burg Wartenstein—with a generous sprinkling of Maya words for specialized concepts and traits.

At the end of the conference we agreed to assemble the results in a volume which would include the original papers, with only slight revisions to take care of special points and typographical errors, plus addenda written by each author who so desired. In order to make the volume a more genuinely bilingual effort, McQuown and Edmonson offered to translate their papers into Spanish, which they have done; Dr. Heinrich Berlin kindly translated the Zimmermann and Proskouriakoff articles. John Graham, our rapporteur, was stimulated by the discussions to write the paper "On Maya Writing" which has been added to the collection translated by Mrs. Doris Weber de Crespo. I agreed to attempt the "Summary and Appraisal" paper including selected major points covered in the discussion, and this paper appears at the end of the volume.

All those who took part in the syposium are grateful to the late Dr. Paul Fejos for making the conference possible at Burg Wartenstein and for supplying additional funds for

publication. We are also indebted to Lita Binns Fejos and her competent staff, especially Ilse Schlag, Charlotte Mitchell, and Patricia Naud for secretarial assitance, travel advice, and gracious hospitality during the conference. The Wenner-Gren Foundation provided further assistance by a special grant to Professor McQuown which permitted him to support the linguistic work of Terrence Kaufman during the summer of 1962 and the preparation of the Kaufman paper which is included in this volume.

We would also like to acknowledge the assistance of the National Science Foundation which made a special grant to the Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research to aid in the travel expense for the U. S. participants in the conference. Publication would not have been possible without the competent editorial work of Dr. Alberto Ruz Lhuillier, Director of the Seminario de Cultura Maya, *who saw the volume through the press at the Universidad Nacional Autónoma de México, and the assistance of Professor Sol Tax, editor of* Current Anthropology, *who helped secure for us the publication subsidy from the Wenner-Gren Foundation.*

EVON Z. VOGT,
Cambridge, Massachusetts,
June, 1963.

THE GENETIC MODEL AND MAYA CULTURAL DEVELOPMENT

By *Evon Z. Vogt*

0. Introduction
1. The Genetic Model
2. The Application of the Genetic Model to the Maya
3. Hypotheses for Research Generated by the Use of the Model

0. The purpose of this introductory paper for the Symposium is (1) to define the so-called "genetic model" for the study of cultural history; (2) to suggest ways in which the model may be applied to the Maya; and (3) to list and discuss a number of hypotheses for research that are generated by using the model to interpret Maya cultural development.

1. Although the genetic model was anticipated by the work of many linguistics, especially Sapir (1916), and of many ethnologists, especially Eggan (1954), writing on "the method of controlled comparison," the fullest development of the model as a framework for the study of cultural history has appeared in Romney (1957) and Vogt (1963).

1.1. I assume with Romney that it is useful to consider that the various members of a linguistic family (such as the Maya) have developed from a common ancestral group. To quote from Romney:

> The genetic model takes as its segment of cultural history a group of tribes which are set off from all other groups by sharing a common physical type, possessing common systemic patterns, and speaking genetically related languages. It is assumed that correspondence among these three factors indicate a common historical tradition at some time in the past for these tribes. We shall designate this segment of cultural history as the "genetic unit" and it includes the ancestral group and all intermediate groups, as well as the tribes in the ethnographic present. The

genetic unit represents a substantive segment of cultural history while the term "genetic model" refers to the conceptual framework which serves as a tool to order the data.

We shall use the term "origin" as a shorthand way of indicating the incipient stage at which any particular constellation of features is first presumed to occur. Thus we may speak not only of the origin of the genetic unit, but also of the origin of various subdivisions in the later stages of development.

The term "genetic" is intended to imply nothing beyond a concern with origin, in the above sense, and mode of development of the unit of culture history. It is not assumed, for example, that all the people in the genetic unit necessarily descend from the ancestral group in a strict biological sense. Biological mixture is to be expected wherever people of the genetic unit are in intimate contact with other groups. What is required is a distinguishable physical type which converges rather than diverges as one goes back in time.

Drawing upon well known methods of historical reconstruction the genetic model focuses attention on the task of locating the region and time in which the ancestral group lived and in tracing their migration, developments, fusions, and differentiations up to the present. The data are ordered according to tribes which we infer to share a common historical tradition at some time in the past and thus focuses attention on the fact that people are in the last analysis the creators and carriers of culture.

The genetic model complements current theories that make interpretations upon an area based framework. For some problems we must go beyond an area-bound construct. Where meaningful historical units extend outside a traditionally defined area a change in perspective may lead to new results.

Rather than assuming that people have always been pretty much in the same place the genetic model directs attention to such questions as: When did the people who occupy a given region arrive there, from what direction did they come, and what cultural equipment did they bring with them? Meaningful questions about developments within sub-groups may then be posed. (Romney 1957, pp. 36-37).

1.2. To analyze a "genetic unit" using the model, there must be a clear understanding of the three factors that are taken to indicate a common historical tradition for these tribes at some time in the past. By *common physical type* we mean that all

the peoples in this group of tribes are varieties of a distinguishable physical type which (as mentioned above) *converges* rather than *diverges* as one goes back in time. By *common systemic patterns* we mean that the cultures of this group of tribes contain a series of cultural complexes that are varieties of distinguishable systemic patterns characterizing earlier time levels within the genetic unit—in the ideal case the systemic patterns that were present in the proto-culture. Systemic pattern is a concept of the late Professor Kroeber who wrote that the pattern

> ...consists of a system or complex of cultural material that has proved its utility as a system and therefore tends to cohere and persist as a unit; it is modifiable superficially, but modifiable only with difficulty as to its underlying plan... What distinguishes these systemic patterns of culture—or well-patterned systems, as they might also be called—is a specific interrelation of their component parts, a nexus that holds them together strongly, and tends to preserve the basic plan. This is in distinction to the great "loose" mass of material in every culture that is not bound together by any strong tie but adheres and again dissociates relatively freely. As a result of the persistence of these systemic patterns, their significance becomes most evident on a historical view. (Kroeber, 1948, pp. 312-313).

By *genetically related languages* we mean that all the peoples in this group of tribes speak variations of what was the same language of the common ancestral group.

1.3. In brief, the genetic model assumes that genetically related tribes, as determined by related languages, physical types, and systemic patterns, are derived from a small proto-group with a proto-culture at some time in the past. The model resembles that of the zoologist who views a certain species of animal as evolving and making an adaptive adjustment to a given ecological niche and then radiating from this point as the population expands into neighboring ecological niches. As the population moves into different ecological settings, further adaptive variations occur in the species. But these variations are traceable to the ancestral animal, or, in other words, back to the proto-type.

In the genetic model, as applied to human populations, we assume that a small proto-group succeeds in adapting itself efficiently to a certain ecological niche and in developing

certain basic systemic patterns which constitute the basic aspects of the proto-culture. If the adaptation proves to be efficient, the population expands, and the group begins to radiate from this point of dispersal. As members split off from the proto-group and move into neighboring ecological niches, they make appropriate adaptations to these new situations and begin to differentiate—that is, there are adaptive variations from the proto-type over time as the members of the genetic unit spread from the dispersal area.

1.4. In the case of human populations bearing cultures (as opposed to lower animal species without cultures), I can think of three *general* factors (see Vogt 1963) that lead to variations in physical type, in language, and in the systemic patterns from the proto-stock:

(1) Shifts in ecological settings as members of the proto-group radiate and move into neighboring and different ecological niches—e.g. the probable movement of Maya groups between the Highlands and Lowlands;

(2) Variations in culture contact that occur with other cultural groups—e.g. the Toltec invasions of Maya land from Central Mexico, or the Spanish Conquest in the 16th Century;

(3) Internal biological, linguistic, and cultural "drifts" that occur within the separate branches of the genetic unit. We know that these "drifts" occur in physical type; we know that languages show these internal changes over time; and there is good reason to believe that we will eventually be able to pin down these kinds of processes in cultural development. (Vogt, 1960a).

1.5. The application of the genetic model to analyze the cultural history of a genetic unit involves the combined use of a number of linguistic, archaeological, physical anthropological, ethnological, and historical methods bringing to bear the full range of anthropological data as these become available from field and archival research. Theoretically it would be possible to start at any point on the three factors that define a genetic unit—physical type, language, or systemic patterns. But in actual practice, it seems more economical to begin with language. There are two reasons for this point of attack on the problem: (1) we are further along in the definition of genetic units in terms of genetically related languages—in fact, most genetic units can thus far only be cleary delimited by virtue

of possessing variations of a common ancestral language; (2) the comparative methods of the linguists are more refined and more rigorous than the comparative methods of the archaeologists, ethnologists, or physical anthropologists.

Given this linguistic point of departure, the eight basic steps in the analysis are these:

(1) Plotting the distribution of related languages;
(2) Calculating approximate (or, at least, relative) time-depths, utilizing lexico-statistics;
(3) Locating the dispersal area and spread of the proto-group, utilizing migration theory;
(4) Reconstructing the proto-language, and as much of the proto-culture as possible, utilizing the techniques of comparative linguistics;
(5) Using archeological data to confirm, reject, or modify hypotheses about the dispersal area and migrations from this point as well as the reconstruction of the proto-culture and of the variations that have occurred over time since the proto-time-level;
(6) Adding physical anthropological data on skeletal materials, if available, and on living populations to check variations in physical type within the genetic unit;
(7) Utilizing ethno-historical materials to provide readings on the various branches of the genetic unit between the time of the Spanish Conquest and the modern ethnographic studies of living tribes;
(8) Adding ethnographic data on living Maya communities to map variations in common systemic patterns that have survived from earlier time levels and to detect cultural "drifts" or trends that are still occurring in these living systems.

In the next section, I shall discuss these eight basic methodological steps in more detail by suggesting how the genetic model might be applied to the Maya genetic unit.

2. In my judgment, the Maya constitute an excellent case for analysis of cultural development utilizing the genetic model. Except for the outlying Huastec, the presently unoccupied parts of the Petén, and the regions of Ladino settlement, the Mayan

groups maintain a virtually continuous distribution in Guatemala, Chiapas, Tabasco, British Honduras, Honduras, and the Yucatan Peninsula. Although there are certainly many gaps from the point of view of the specialists, the archeological and ethno-historical data are extremely rich. There are still an estimated two million Maya Indians living in the area, still speaking Maya and still following what I judge to be some basic systemic patterns derived from earlier time levels in the Maya genetic unit. While the linguistic and ethnographic data on these living Mayas are still uneven, enough is known about the various regions to make comparisons fruitful. The major limitation is the paucity of first-rate physical anthropological material, either skeletal or on living populations for the area as a whole—this is clearly an important research need for the future.

2.1. Although much remains to be done in detail, the distribution of languages that are clearly classified as Mayan by the linguists (see McQuown, 1956) is relatively well known.

At deeper time-levels it is, of course, possible that these Mayan languages are in turn related to such languages as Mixe-Zoque, Totonac, or even Uto-Aztecan, but for the purposes of this Symposium I suggest that we define our Maya genetic unit in terms of the languages listed by McQuown (1956).

2.2. Rigorous lexico-statistic comparisons, utilizing the suggestions made by Morris Swadesh and others (see Hymes, 1960 for a general summary and critique of the methods used), are just now being undertaken. McQuown has some comparisons for the Tzotzil and Tzeltal languages of Chiapas as well as comparisons between certain other Mayan groups (McQuown, 1959). Swadesh (1961) has just published on "Interrelaciones de las Lenguas Mayenses", providing figures which agree only in part with McQuown's results. McQuown will bring up-to-date results to the Symposium, and will undoubtedly be prepared to discuss discrepancies between his figures and those of Swadesh. But to provide some general figures to stimulate thinking on the part of the participants of the Symposium, McQuown's (1959) preliminary result are as follows:

Groups	*Lexico-Statistic Distance in Years*
Tzeltal-Tzotzil	700
Chuj-Kanhobal	1100
Yucatec-Mopan	1100
Yucatec-Lacandon	1200
Tzeltal-Chuj	1600
Chol-Chorti	1700
Tojolabal-Chuj	1700
Mam-Jacaltec	1900
Tzeltal-Tojolabal	2000
Tzeltal-Chol	2200
Tzeltal-Kanhobal	2600
Tzeltal-Mam	2800
Tzeltal-Yucatec	3000
Tzeltal-Chontal	3300
Tojolabal-Chontal	3300
Tojolabal-Lacandon	4000

Swadesh (1961) suggests a classification of the Mayan languages into two basic divisions: (I) "Inik" which includes the Huastec and Cotoque (Chicomulceltec) with an internal divergence of 10 minimum centuries; and (II) "Winik" which has an internal divergence of 30 minimum centuries and contains the following sub-divisions:

(1) *Yaxque*, consisting of Lacandon and Yucatec Maya, with a divergence of 6 centuries.
(2) *Yaxche*, consisting of Chuj, Tojolabal, Chorti, Chontal-Chol, and Tzeltal-Tzotzil, with a divergence of 22 centuries.
(3) *Chaxque*, consisting of Jacaltec, Motocintlec, Ixil, and Aguacatec, with the divergence of 16 centuries.
(4) *Mame*, with no data on internal divergence.
(5) *Quiche*, consisting of Rabinal, Quiche, Uspantec, Cakchiquel, Pokomam, and Pokomchi, with a divergence of 15 centuries.
(6) *Kekchi*, with no data on internal divergence.

The complete Swadesh lexico-statistic figures in minimum centuries of divergence are given in Figure 1.

Note that the maximum figure obtained by Swadesh is 36 centuries (between Mame and Huastec) which leads him

Figure 1.

LEXICO-ESTADISTICA INTERNA DEL TRONCO MAYA
(Swadesh 1960)

```
COTO
  10  HUAS
  26  24  LACA
  25  22   6  YUCA
  29  27  24  24  CHUJ

  26  26  20  21  13  TOJO
  32  24  21  18  18  14  CHOR
  31  29  21  18  21  16  13  CHON
  30  27  17  16  19  15  11   7  CHOL
  32  29  19  20  19  14  17  19  16  TZEL

  24  29  22  22  22  18  16  21  16   7  TZOT
  26  27  27  25  15  17  20  24  23  21  25  JACA
  23  26  26  24  15  17  21  21  24  24  30  12  MOTO
  26  27  24  24  18  18  20  22  22  21  27  13  14  IXIL
  30  29  23  26  18  21  23  25  27  26  30  16  15  11  AGUA

  34  36  30  31  22  24  27  27  29  27  30  16  19  21  16  MAME
  28  26  24  24  22  21  22  25  24  26  30  19  19  20  19  24  RABI
  29  26  26  28  22  21  24  27  26  25  27  20  17  15  16  20   6  QUIC
  24  23  26  24  20  18  20  22  21  24  30  15  10  12  11  13   8   6  USPA
  30  25  28  28  22  21  22  26  24  26  29  19  17  16  22  21   7   8   8  CAKC

  30  28  25  26  25  24  24  25  24  28  30  21  19  18  21  22  16  18  13  16  POMA
  30  27  21  22  20  21  22  22  22  24  26  18  20  15  19  20  15  15  11  14  11  POCH
  26  27  27  28  24  21  24  26  24  24  27  22  24  17  20  24  17  20  15  19  19  15  KEKC
```

Siglos minimos de divergencia

to postulate a time-depth of a least 3600 years for the differentiation of the Mayan languages from the proto-stock.

These results of McQuown and Swadesh suggest (despite the discrepancies between the two sets of figures on particular branches of the Mayan languages) that the original break-up of proto-Maya has a time-depth of 3500 to 4000 years, or on the order of 1500 to 2000 B.C. The hypothesis would be that the proto-Maya group lived somewhere as a closely interacting unit at this approximate time-level. It is necessary to postulate a closely interacting unit at this time-level because this is the only type of group (without benefit of some kind of writing or mass communication) that could have been speaking a common language from which the branches of Maya were derived in the past 3500 to 4000 years.

2.3. The use of comparative linguistics to locate the dispersal area from where the proto-Maya began to radiate has been recently undertaken by McQuown (1956) and by Diebold (1960). Diebold has used the "migration theory" method proposed by Isidore Dyen (1956) to determine the most probable homeland of proto-Maya. The two attempts are closely similar in indicating a dispersal area that is located somewhere in the Guatemalan Highlands. According to these analyses, probabilities that proto-Maya was located in the Lowlands of Vera Cruz, the Petén, or in Yucatan are very low. The best guess seems to be the Guatemalan Highlands somewhere between the present city of Guatemala and the Chiapas border.

Diebold (see Figure 2) also infers a later split between three ancestral groups of the contemporary peoples: (1) the predecessors of the Huastec and Chicomuceltec, with the probability that the Huastec migrated north to Vera Cruz when the split occurred, rather than vice versa; (2) the predecessors of the Yucatec Maya; and (3) the predecessors of all the other Mayans—Cholan, Tzeltalan, Chuh, Kanhobalan, Motozintlec, Mamean, Quichean, and Kekchian.

In brief, Diebold thinks that the Huastec probably represent a migration from Southern Chiapas or nearby Guatemala; the Yucatec Maya a migration or lateral spread from the Guatemalan Highlands.

Swadesh's (1961) more recent paper does not make a systematic attempt to locate the proto-Maya homeland, but he makes a number of inferences that need to be discussed at the Symposium:

Figure 2. (from Diebold 1960)

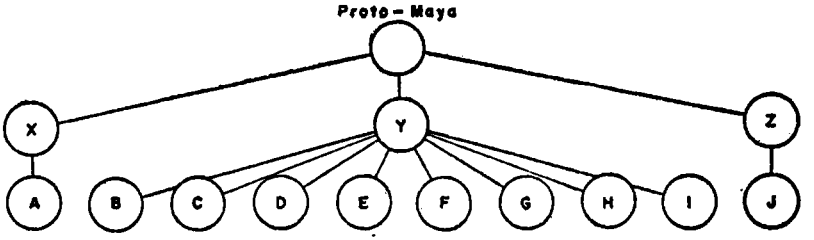
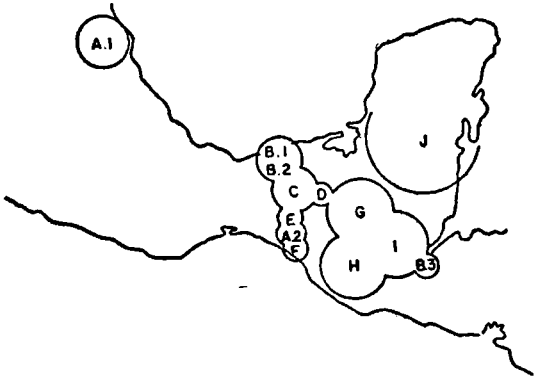


DIAGRAM 5

SIMPLE FAMILY-TREES	CONSTITUENT CO-ORDINATE LANGUAGES	SIMPLE FAMILY-TREES	CONSTITUENT CO-ORDINATE LANGUAGES
A. Huastecan	1. Huastec	H. Quichean	1. Rabinal
	2. Chicomuceltec		2. Uspantec
B. Cholan	1. Chontal		3. Quiche
	2. Chol		4. Cakchiquel
	3. Chorti		5. Tzutuhil
C. Tzeltalan	1. Tzeltal	I. Kekchian	1. Kekchi
	2. Tzotzil		2. Pokonchi
	3. Tojolabal		3. Pokoman
D. Chuh	1. Chuh	J. Maya	1. Yucatec
E. Konjobalan	1. Jacaltec		2. Lacadone
	2. Kanjobal		3. Itza
	3. Solomec		4. Mopan
F. Motozintlec	1. Motozintlec		
G. Mamean	1. Mam		
	2. Aguacatec		
	3. Ixil		



(1) that since very ancient times the ancestors of the Huastec and Mame have been located at great distances from each other and on the peripheries of the Maya area;

(2) that in the ancient Maya community, the ancestors of the Inik division had close contact over many centuries with the Yaxque division and that this may have occurred in the Huastec region, rather than in the southern part of the Maya area;

(3) that three movements may have been quite recent: the separation of the Chorti from the Chontal; the presence of the Tzeltal-Tzotzil between the Tojolabal and Chol-Chontal; and the intrusion of a Nahua population between the Pokoman and Pokomchi.

Inference (2) is especially interesting since it disagrees with the Diebold inference that Huastec is a migratory outlier from the southern part of the Maya area.

2.4. The task of reconstructing the proto-language using sound-correspondence matrices in which systems in divergent languages are equated one to another, as wholes and part for part, has long occupied McQuown (1955), and he will undoubtedly report on the progress he has made. A model of what can be done by way of reconstructing the proto-culture using the proto-vocabularies has recently been published by Longacre and Millon (1961) for proto-Mixtecan. At the minimum, it is clear that the proto-kin-term system (since kin terms are part of the language) can be reconstructed, but many other cultural features can be reconstructed as well. This method of "Wörter-und Sachen" also promises much for the Maya case and we hope to present some results in time for the Symposium in September.

2.5. The use of archaeological data to confirm, reject, or modify the linguistic indications on the cultural history of the Maya genetic unit will require the solution of a number of critical problems. To be able to say something about the location of the dispersal area archaeologically will require the definition of a series of *diagnostic Maya traits* for an early horizon (on the order of 1500 to 2000 B.C.) and the careful mapping of these traits. The basic questions for the archaeologists for this early horizon are these: Is it possible to define traits that are characteristically Maya for a time period as early as 1500 to 2000 B.C.? Do we know enough about these early horizons in the Guatemalan Highlands zone (that is

specifically indicated by the linguists as the probable homeland of the proto-Maya) to confirm or reject the McQuown and Diebold hypotheses?

If a series of diagnostic Maya traits can be defined for this early time period, they can then be used to trace the breakup of proto-Maya and the spread of early Maya culture into other regions. If the linguists are correct, the earliest manifestations of Maya culture in the Lowlands of the Petén, in Yucatan, in the Highlands of Chiapas, and in the Huastec area of Vera Cruz should be somewhat later in time than the earliest phases in the Guatemala Highlands.

Archaeological data should theoretically also be useful for the reconstruction of proto-Maya culture, especially in the definition of a number of systemic patterns that occur with variations in the various branches of the genetic unit. Whether or not we can probe as deep in time as the proto-Maya with our presently accumulated archaeological data is, of course, a moot question. But later in the paper I shall advance a series of hypotheses concerning the proto-Maya culture that I think are testable. Even if we cannot probe as deep as the proto-Maya, it is clear that archaeology has the crucial task of telling us something of the regularities and variations that have occurred in Maya culture in the different regions since the proto-time-level. Varying adaptations to different ecological settings, contacts with other cultures (especially influences from Central Mexico), and major demographic and cultural trends are all matters on which we can expect much illumination from the careful comparative analysis of the rich archaeological record. Again, I shall present some hypotheses to guide our discussions on these problems later in the paper.

2.6. To the best of my knowledge there has not been a general comparative study of the scanty Mayan skeletal materials from the point of view of determining to what extent the Maya may constitute variations from a basic physical type at various prehistoric time levels. The situation is somewhat better in studies on living populations with the early work of Starr (1902), followed by Steggerda's (1932) research in Yucatan, Stewart's (1947) work with the Highland Maya, several papers by Leche (1933, 1936, 1944), the blood group work of Matson and Swanson (1959, 1961), and a recent paper by Newman (1960) on dermatoglyphics of various Mayan

groups. These data have not yet been systematically summarized and compared, except in blood group studies of Matson and the finger and palm print study of Newman.

Perphaps the most interesting conclusion of Matson and Swanson (1961) for our purposes is the high percentage of blood group 0 among all the Mayan groups tested, running as high as 100 percent among the Lacandon and averaging 95.32 percent for all the Maya in the sample. Non-Mayas tested in Southern Mexico averaged only 77.82 percent in blood group O (Matson, 1959).

The dermatoglyphic study of Newman (1960) is even more relevant for our purposes. Newman states that

> Since dermatoglyphic traits are polygenically controlled, putatively nonadaptive, and undergo no postnatal modifications, they have distinct methodological advantages over either anthropometry or serology in clarifying the older and more basic relationships between human populations (p. 57).

In brief, while such variables as head form or stature, and perhaps even blood groups, may be affected by environment or diet, finger and palm prints are, according to Newman, apparently not so affected and hence provide possibly the best indicators we have from physical anthropolgy on the historical biological relationships of populations.

Newman's major conclusion is that

> Analysis of the index finger pattern intensity and the palmar mainline index indicates a biological division between the North Highland Maya north of the Cuchumatanes escarpment and the Maya from the South Guatemalan Highlands and the Yucatan Lowlands... Taken together, the Atitlán Basin samples sufficiently approximate the Lowland Maya in a dermatoglyphic sense to suggest strongly that they belong to the same close grouping of populations. The dermatoglyphic ties of the North Highland Maya of the Guatemala-Chiapas uplands appear to be with the various non-Maya Indians of Mexico further to the north (p. 57).

The problem presented by Newman and the discrepancy between his results and the results of comparative linguistics are discussed in more detail in Section *3.2.3.*

2.7. We are on increasingly firmer ground in ethnohistory where the earlier work of Roys (see especially Roys, 1943), Scholes, and others is now being supplemented by such studies as Miles (1957) on the Pokom-Maya, Calnek (1961) on the Tzotzil-Tzeltal, Edmonson on the Quiche, and Reina on the Itzá. These materials will ultimately form the link between the archaeological horizons and the modern ethnographic studies.

2.8. The final step is, of course, to add the ethnographic data on contemporary Maya communities which will give us the regularities and variations in patterns that we currently find in the genetic unit and tell us something of the trends that are still occurring and how these relate to the past. For the Maya region as a whole there are still many gaps in our ethnographic data, but we have rich materials for selected communities in Highland Guatemala, Yucatan (and Quintana Roo), and Highland Chiapas. In all cases we are uncovering patterns that clearly represent impressive survivals of Maya beliefs and practices with varying degrees of Spanish-Catholic overlay. It has been especially significant in recent years that our young ethnographers have developed better control of the various Maya languages and are utilizing the native languages for basic research as opposed to merely doing field work in Spanish.

3. To stimulate our discussion during the Symposium, I should now like to advance a series of hypotheses that have occurred to me over the past few years as I have thought about the application of the genetic model to the Maya case. Some of these hypotheses I take seriously and expect that they can now (or in the future) be tested by empirical data from the various branches of anthropology. Others are, quite frankly, more fanciful and may never be confirmed or rejected, but I add them with the thought that they may stimulate other members of the Symposium to advance better and more researchable hypotheses.

3.1. My first series of hypotheses concerns the reconstruction of proto-Maya culture. We shall, of course, know much more about these patterns if McQuown can bring some preliminary results of his projected analysis of the proto-Maya vocabulary to the Symposium in September. In the meantime, I shall postulate what appears to me to be a set of systemic patterns that runs deep in time in the Maya

genetic unit and may have evolved at the proto-time-level or shortly thereafter, and, with variation, continues to be important up to the present.

3.1.1. The Maya subsistence system is based upon the cultivation of fully hybridized maize, supplemented importantly by beans, in a swidden type of agricultural system.

There is nothing startling about this hypothesis, but I feel it ought to be set down at the outset. The proven presence of early maize at 3600 B.C. at Coxcatlán in Puebla (McNeish, 1961) now suggests that the cultivation of maize began early enough in the heartland of Mesoamerica for there to have been ample time for the development of an efficient agricultural system in Maya country by 2000 B.C.

A note should be added, however, about the swidden type of agricultural system. I mean by this that basic agricultural methods are of the slash-and-burn (or swidden) type. What varies is the length and nature of the cycle. In much of the tropical forest areas the milpas can only be planted two years in succession before the location is shifted; in highland areas a given milpa may be planted for many years before the location must be shifted. To the best of my knowledge, there is no evidence that the Mayas ever practiced irrigation on a large scale, nor are there any large, intensive agricultural systems like the *chinampas* of the Valley of Mexico. Rather, the swidden type of agriculture, in virtually all Maya regions, produced, and continues to produce, an impressive surplus of maize for those Maya families who control land for making milpa.

3.1.2 The basic type of Maya settlement pattern is one of dispersed hamlets (where the bulk of the population lives) surrounding ceremonial centers (of various types and sizes) that are either occupied and controlled by religious officials (priests) or at least serve as foci for ritual activity for the people living in the hamlets. In the concept of a "ceremonial center" I am including here not only the large impressive centers containing pyramid-temples, plazas, causeways, stelae, and the so-called "palaces" of the Maya Classic and Post-Classic, but also (1) the Minor Ceremonial Centers described by Willey (1956), Bullard (1960), and others; (2) the cabeceras of the modern municipios that now contain Catholic churches, rather than pyramid-temples, but nevertheless continue to function as ceremonial centers; and (3) a variety of water-

holes, caves, cenotes, and other sacred places that function today as foci for ritual activity for small family groups living around them, and probably had a similar function in the past. While the Major and Minor ceremonial centers of the past and the cabeceras today were and are occupied by religious officials and their families, the waterhole, cave, or cenote (all usually called by some form of the same Maya word *ch'en)* type of center is of course not occupied by priests, but is, I think, in basic concept a smaller-scale ceremonial center functioning in ways that are comparable to the larger centers. I have in mind the description by Villa Rojas (1947) of the caves in Oxchuc that give names to the small outlying hamlets and serve as foci for ritual activity for the families living in these hamlets. I also have in mind the waterholes in the outlying hamlets (parajes) of Zinacantan which I have discovered supply the basic names for "waterhole groups" living around them and serve as one of the important ritual foci for these groups (Vogt, 1961a). A very comparable pattern has recently been described by Valladares (1957) for Colotenango.

My hypothesis is that this basic Maya settlement plan evolved as an ideal pattern at the proto-time-level, or shortly thereafter, and that Mayas have tended to follow it in basic plan ever since—geographical and historical circumstances permitting. The pattern could be actualized with varying degrees of elaboration. It probably began with ceremonial centers that were simply caves in hills or waterholes, reached an extreme of elaboration in the late Classic sites, and have since become less complex.

There are important exceptions in Maya country, both in the past and at present. But, for the sake of argument, I shall maintain that the exceptions are due either to very special geographic circumstances, such as the nature of the terrain around Lake Atitlán, or to heavy pressure exerted on the Maya from other cultural groups, including the Central Mexican influence (and perhaps outright conquest) in Northern Yucatan, and the later Spanish conquest which brought strong, and sometimes successful, attempts to congregate the scattered Maya communities. I think we can account for the compactness of settlement around such areas as Lake Atitlán, in sites like Mayapan in Yucatan, and for many of the contemporary communities of Chiapas and Guatemala using this combination of

geographical and historical factors. I admit, however, that the new settlement data from the zone surrounding the ceremonial center at Tikal present a problem. I am not yet certain from inspecting the published maps whether I have to concede that this was a large urban center or whether the house mounds merely represent family housing for the large number of priests and craftsmen that must have lived in this center which served an even larger population dispersed in hamlets. If Tikal were a large urban center, and were not under heavy influence from Central Mexico, then my hypothesis would have to be modified. But it is my understanding that recent data from Tikal do suggest influence from Central Mexico at an earlier time period than was previosuly believed, so perhaps my hypothesis still stands.

An alternative explanation for the nature of Maya settlement patterns can, of course, be offered—they simply reflect important ecological factors and have little or nothing to do with basic cultural patterns that have persisted in the genetic unit. While I am impressed by the very close similarity between Bullard's (1960) data from the prehistoric Petén and my settlement pattern data (Vogt, 1961a) from contemporary Zinacantan at 7000 feet in the Highlands of Chiapas, it may be that certain critical factors in the two ecological situations led to convergent results. For example, the distribution of available household water supplies during the dry season may be one such critical factor that determines the dispersed settlement pattern—both in parts of the Lowlands of the Petén and in parts of the Highlands of Chiapas as Adams (1961, p. 350) suggests. On the other hand, there are other sites on the Peten, such as Altar de Sacrificios (where Gordon Willey is now excavating) with an ample water supply available from a permanent river—and the settlement pattern is still dispersed. The factors determining Maya settlement patterns are obviously complex, and I hope that we can discuss my "basic cultural hypothesis" versus the "ecological hypotheses" in some detail.

If a dispersed type of settlement pattern was a basic feature of the Maya genetic unit, we have to answer at least three important structural questions: (1) What was the social structure of the dispersed hamlets? (2) What were the basic social structural features of the ceremonial center? (3) What was the relationship between the two—i.e. how was social and

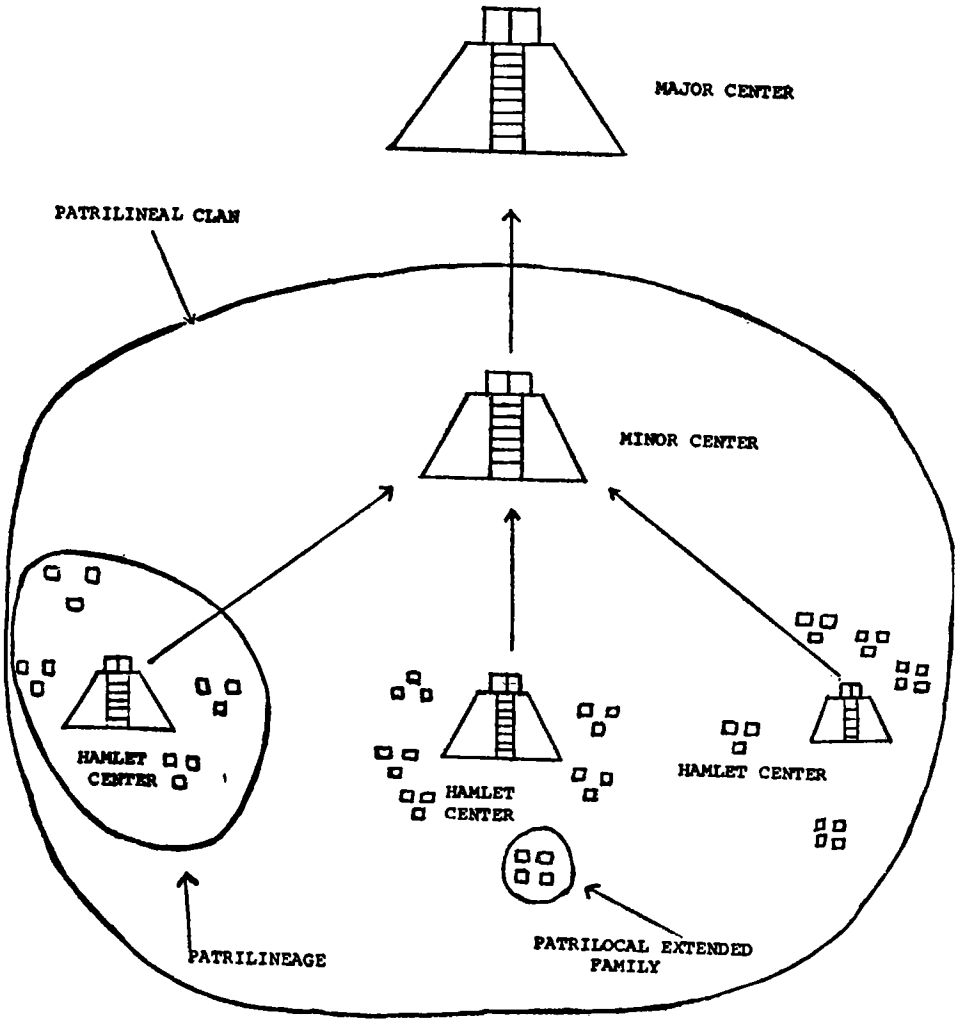
political integration achieved between outlying hamlets and ceremonial center?

3.1.3. The social structure of the outlying hamlets was characterized by patrilocal extended families; by patrilineages composed of a group of extended families; and perhaps by patrilineal clans with a full set of corporate functions such as effective leadership, control of land, control of authority and settlement of disputes. Evidence for this hypotesis is accumulating from three sources: ethnohistorical studies of the social organization of particular Maya groups at the time of the Conquest and during the Colonial Period (Villa Rojas, 1961); the analysis of "name groups", or patronymics, in various Maya communities; the ethnographic studies of contemporary Maya municipios. Miles (1957) has published evidence that this was the case among the Pokom-Maya. Roys (1957) and others have data on the patronymics in aboriginal Yucatan which had their own patron deities, a number of which seem to have been deified ancestors. Vestiges of the full system are found in Highlands Chiapas today in the Tzeltal-speaking municipios of Cancuc and Oxchuc (Villa Rojas, 1947; Guiteras-Holmes, 1947; Siverts, 1958, 1960), and in more acculturated form in the Tzotzil-speaking municipios of Larrainzar, Chamula, San Pedro Chenalhó, and Zinacantan (Holland, 1961; Pozas, 1959; Guiteras-Holmes, 1961; Vogt, 1961a).

Whether or not there was ever a correspondence between these kinship units and the settlement units of increasing size (i.e. house clusters, waterhole groups, hamlets focusing upon minor ceremonial centers) is an intriguing question. In contemporary communities the correspondence is only partial, and this may have always been the case. On the other hand, there may have been closer correspondence in aboriginal times.

We can, I think, assert that this type of patrilineage and patrilineal clan structure is not only a consistent functional system that links the historical record significantly with what we know of Maya social organization today, but that it is also a structure that is fully congruent with much of the archaeological data on settlement patterns. Let us suppose that the groups of two or three or more house mounds are the remains of the residences of patrilocal extended families; the larger clusters of 6 to 12 such units in close proximity are the remains of patrilineages in hamlets with small ceremonial centers; several of

Figure 3


MAJOR CENTER
PATRILINEAL CLAN
MINOR CENTER
HAMLET CENTER
HAMLET CENTER
HAMLET CENTER
PATRILINEAGE
PATRILOCAL EXTENDED FAMILY

these clusters in turn were pratrilineal clans with minor ceremonial centers; and finally a whole series of these centers focused upon and were subsidiary to a major ceremonial center where the priests lived, kept the calendar, erected the stelea and carved the glyphs, and managed the ceremonies for the largest effective social and political unit in the Maya area. (See Figure 3 for an idealized schematic view of this social structure).

Like most things human, it is virtually certain that specific Maya communities only approached this ideal type in varying degrees. As families moved, patrilineages became mixed and one hamlet would probably come to be composed of two or more patrilineages. Because of the natural developmental cycle in domestic groups with various economic, affective, and jural relations acting in different phases of the cycle (Fortes, 1958), many Mayas at any given time might be living in isolated nuclear families, or even matrilocally on a more permanent basis. But I suggest that we may have here a basic systemic pattern for the Maya genetic unit which has been important through much of Maya cultural history. Certainly the continuing operation of the fundamental pattern of patronymics in Maya communities indicates something crucial about Maya social structure that we must describe and understand more precisely.

3.1.4. The social structure of the important ceremonial centers (i.e. those that were occupied) was characterized by a hierarchy of religious officials (priests), served by various assistants, such as artisans and craftsmen, who were probably of two types (1) permanent officials as the top of the hierarchy, and (2) lesser officials serving shorter terms on a rotating basis.

Two fundamentally different views may be taken on the nature of the social structure of the important ceremonial centers. On the one hand, it may be argued that the ceremonial centers were occupied and controlled by a set of permanent priests (and-or rulers) who inherited their positions in fully developed aristocratic lineages, who developed and carried on the various aspects of the magnificent "hieratic tradition," and who depended upon the ordinary Maya peasants living in the hamlets for corn and labor (see for example Borhegyi, 1956). On the other hand, it may be argued that the priestly positions

were filled by a system of rotation of some kind between living and making milpa in the outlying hamlets and occupying ritual posts in the ceremonial centers. The system of rotation we find today in Maya communities is so fundamental that I have suggested (Vogt, 1961a) this view ought to be explored rather than assuming that it simply developed after the Spanish Conquest (see also Carrasco, 1961).

The hypothesis that I have advanced in this paper attempts to combine these two extreme views. I now think it unlikely that the major ceremonial centers, with their uniformities in architectural and art styles and in calendrics, could have been maintained purely on a basis of rotating priestly positions, but must have had at least some permanent personnel. But I think it is likely that lesser positions were filled by some kind of rotating system of recruitment from the outlying hamlets (see next section).

I also think that two major methodological points should be stressed: (1) We should not in any simple manner extrapolate to the core of the Maya area the facts about aristocratic social structure that characterized the Central Mexican systems or that characterized Yucatan (which must have had some 500 years of heavy Central Mexican influence and/or conquest by the time the Spanish arrived). (2) We should be cautious in using Western European models of political organization to interpret Maya data. I doubt that we really understand enough about Maya political structure yet either in the past or at present, to interpret what is involved in the use of such concepts as "ruler," or "priest-ruler," or "lord." Clearly there were some Mayas who wielded authority over other Mayas, but the precise nature of this authority and the extent to which it was "religious" as opposed to "political" in our terms, and the extent to which it may have been intertwined or cross-cut in still unforeseen and complex ways is still a matter for intensive investigation.

3.1.5. Social and political integration between outlying hamlets and ceremonial centers was achieved basically by a movement of personnel between the two segments of Maya communities. This movement of personnel was probably of two types: (1) the periodic movement of people from the outlying hamlets into the ceremonial center to attend and participate in religious ceremonies and trade: (2) the movement of families into the ceremonial center to take up residence there during

the period of time their male heads occupied positions in the lower ranks of the priesthoods. The first type of movement is the one that is described frequently in the Maya literature, and nothing need be added at this point. The second type of movement occurs today in the system of annual rotation in the filling of cargo positions, and was, I suspect, important in the past. If such a system did prevail, then much of the mystery would be solved as to how dispersed Maya settlements were structurally integrated and how the supposed priestly class managed to persuade the peasants to bring food into the ceremonial centers and provide labor to support them and to build and maintain the centers. It would mean that there was less of a gulf between the peasants farming corn in the hinterland and the priests in the ceremonial center than has been supposed. Instead, men would rotate between being peasant farmers and serving in the lower ranks of the hierarchy in a system that would knit the structure together by giving heads of families periodic opportunities to serve as priests themselves. Willey (1956) suggests this possibility on the basis of his Belize Valley archaeological data, and I feel strongly that it should be explored further. Among other things, while I am impressed with the size and structure of pyramid-temples at Classic Maya sites, I am unimpressed with the argument that the so-called "palaces" were actually lived in by Maya "rulers" or "lords." Rather, I suspect that even the higher priests lived with their families in house compounds around the edges of the complex, and that the "palaces" were used as structures for lengthy ceremonials by groups of priests in certain orders who may have slept, eaten, prayed, and performed other rituals in them during the course of a ceremonial sequence.

I have not yet advanced any thoughts about religious beliefs and practices per se, and I have obviously left this aspect for last since inferences and hypotheses about religion are even more uncertain and more difficult. But I would like to propose three hypotheses concerning religion: the presence of both "priests" and "shamans" among the Maya; the critical importance of ancestral gods; and the role of dual "soul" concepts in Maya religious thought.

3.1.6. The Maya have both "priests" and "shamans" as important ceremonial practitioners, each with different (and complementary) methods of recruitment and training and with

different (and complementary) ritual functions. Little need be said about the "priests." These are the religious officials who occupied the ceremonial centers, and are presumed to have supervised the construction of and managed the operation of the centers, including the major ceremonials, and the calendar. Whether they inherited their positions, or were recruited on some kind of rotating basis, or were patrilineal clan heads, or whatever, they are presumed to have acquired and maintained their priestly power by virtue of their possession of accumulated and transmitted ritual knowledge (including calendrics and hieroglyphs). Today we observe them occupying cargo positions in the religious hierarchies of the cabeceras of the modern municipios.

The other type of practitioner is quite different. They are variously called "curers" or "curanderos" in the reports on contemporary Maya communities. And while they do function to diagnose illness and to perform curing ceremonies for individual illness, they typically have other functions as well, such as performing certain ceremonies for waterholes or for lineage groups in the outlying hamlets. They derive their power from dreams or other types of vision-like experience, and hence are more like "shamans" in the classic anthropological sense.

In contemporary Zinacantan, for example, these two types of practitioners are clearly differentiated as to source of power and as to their ritual functions. There are 53 cargo positions in four grades in a priestly hierarchy in the cabecera. On the other hand, there are about 100 *h'iloletik* (curers) performing ceremonies of various types, mainly in the outlying parajes of the municipio, but also three times a year in the ceremonial center (Vogt, 1961b).

I stress the complementary nature of these two kinds of practitioners because it seems likely that the two roles attract quite different types of Maya men—different in social structural position and different in personality system. In contemporary Zinacantan I have some evidence that the priestly cargo positions are occupied more by men who (a) come from strong patrilineages which help to provide the necessary economic and human resources required by the position, and (b) have personality systems which can command and manipulate economic goods, people, and ritual knowledge in a pragmatic manner. On the other hand, the *h'iloletik* are more likely to be men who (a) come from small, less powerful and less wealthy lineages,

and (b) have personality systems that are more inclined to place emphasis upon dream experience and introspection. If this proves to be the case (and I have too little evidence yet to say much more about it), it would seem likely that the position of *h'ilol* is an important alternative route to power and prestige. To exaggerate, if a Zinacanteco cannot work his way up the religious hierarchy by accumulating and utilizing sufficient economic and human resources, he can dream his way into a position of ceremonial power!

It is, at any rate, evident that much of the periodic movement that occurs between outlying hamlets and ceremonial center in such municipios as Zinacantan or Chichicastenango are small groups composed of the patient, the curer, and various ritual assistants making pilgrimages to pray and leave offerings of candles and incense for the gods living in the mountains or the temples (churches) in the ceremonial center. I suspect this kind of ritual pilgrimage is an old and fundamental feature of Maya life.

3.1.7. One of the fundamentally important deity concepts of the Maya is that of ancestral gods of the various units of Maya society: extended families, lineages, clans, "city-state" (municipio) as a whole. Much of the Maya literature quite correctly emphasizes the gods that probably emerged from the personification of nature (see for example Morley, 1956) such as the gods of rain, corn, wind, sun, moon, and the twenty gods that presided over the Maya days. It seems to me that too little attention has been paid to ancestral gods. Roys (1957) clearly suggests that some of the patron deities of lineages seem to have been deified ancestors. In contemporary municipios like Zinacantan, Larrainzar (Holland, 1961), and Chichicastenango (Bunzel, 1952) the evidence is now impressive that ancestral deities play a crucial role in the religious system both in the ceremonial center and in the outlying hamlets. To illustrate again from my own data on Zinacantan (Vogt, 1960b). I can report that the most important deities are the *totilme'iletik*, meaning literally "fathers-mothers." These ancestral deities, pictured as looking and behaving like elderly Indians, live in the sacred mountains surrounding the ceremonial center, and on smaller hills above the waterholes and the house-clusters in the parajes. The meeting place of the *totilme'iletik* is at *kal-varyo*, one of the sacred mountains above the ceremonial center. Here the tribal ancestral gods convene and deliberate in much

the same way that the priestly officials meet and deliberate and perform ceremonies in the ceremonial center in the valley below; here they also wait for offerings of black chickens and white candles. Out in the parajes there are other, smaller *kalvaryos* where the *totilme'iletik* of each waterhole and "lineage" group convene to survey the affairs of their Zinacanteco descendants and wait for offerings. How and why the Christian concept of Calvary came to be applied to these ancestral shrines is still an unsolved problem. But we do know that these *totilme'iletik* have many functions, some sustaining and rewarding and some punishing, and that their actions are supernaturally connected with the living Zinacantecos via the concepts of *ch'ulel* and *chanul* (see next section).

3.1.8. A complex set of beliefs in two kinds of "souls" or "spirits" possessed by individuals—a personal "soul" or "spirit" located in the body, often in the heart, and an "animal spirit companion" (nagual) living apart but intimately related to the human individual—forms an important relationship to the ancestral gods and an important means of social control. Whether or not the personal "soul" or "spirit" should be conceptualized with the Western European words I have used to describe it is an open question. The Maya "soul" is obviously part of a more generalized belief in animism, for the same word (for example *ch'ulel* among the Tzotzil speakers of Highland Chiapas) is used to describe an "inner spiritual essence" found in all things that are meaningful and important, e.g. maize, trees, animals, houses, crosses, etc. It also is clear that this *ch'ulel* has some special characteristics that our Western European "soul" does not have. It is often conceived of as being composed of more than one part (Vogt, 1960b); it can leave the body temporarily during sleep, unconsciousness, coitus, and drunkeness (Guiteras-Holmes, 1961).

Since *nagual* is a Nahuatl word rather than a Maya word and concept, I have chosen, advisedly, to describe the other "soul" concept as an "animal spirit companion." In Maya, this "soul" is described by various words. In Zinacantan it is called a *chanul;* in San Pedro Chenalhó a *wayhel.* Some or all people have a *wayhel* in the form of a jaguar, coyote, ocelot, owl, deer, hummingbird, etc. A person's life depends upon that of his animal counterpart which must be protected against evil or harm to preserve life. All harm occurring to the *wayhel* is experienced by the human body. The death of the body and

that of its *wayhel* are simultaneous (Guiteras-Holmes, 1961; Vogt, 1960b).

To explain how these concepts may be related to the ancestral gods and how they function as a means of social control, I again illustrate from Zinacantan. If an individual does something wrong, the *totilme'iletik* may take action in two ways. They may send a bolt of lightning to knock out one or more parts of the wrong-doer's *ch'ulel*. Or, in an even more serious case, since the *chanuls* are being cared for constantly in a set of corrals inside a large volcanic mountain near the ceremonial center, they may let the wrongdoer's *chanul* out of its corral whereupon it will wander free and get into trouble. For example, if your *chanul* is a coyote, it may attack a herd of sheep and be shot by the owners of the sheep. If this happens, you will feel the same wound. It follows that the individual is in serious danger in either case, and certain types of curing ceremonies must be performed by an *h'ilol* to ask pardon from the *totilme'iletik* and to correct the difficulties, i.e. recover the missing parts of the *ch'ulel* and to have the wandering *chanul* rounded up and placed in its supernatural corral again (Vogt, 1960b).

There are undoubtedly other aspects of this set of beliefs that we have not fully explored or understood. Guiteras-Holmes writes of San Pedro Chenalhó that

> My most difficult problems concerned the concept of the soul, and the true meaning of government and of supernatural power in relation to prestige. The confusion regarding the soul was due in great part to my use of the Spanish word *alma*, which is translated into Tzotzil by the *ch'ulel*, which means the indestructible soul. When Manuel answered me, he sometimes used one and sometimes the other; for this reason the concepts of *ch'ulel* and *wayhel* had to be discussed many times before I could understand them, although never as clearly as I would have liked (Guiteras-Holmes, 1961:4).

But I suggest that this dual "soul" or "spirit" concept is an old and fundamental pattern. With further exploration it may form one of the keys to understanding certain important aspects of the Maya world view. I am thinking for example of such matters as the important role that the jaguar plays in Maya thought and ceremony, and of the Olmec style of sculpture in

which faces are represented that combine the features of a baby face with the diagnostic traits of the jaguar. It may be that these are early expressions of the concept of "animal spirit companions" which were characteristic over a larger area of Mesoamerica but were, and continue to be, fundamental features among the Maya.

At the level of abstraction that comprises "world view" there are many other Maya patterns that one might single out for consideration and speculation. I shall briefly discuss one that impresses me as being another of the keys to understanding the Maya.

3.1.9. The Maya have a peculiarly strong preoccupation with marking the passage of time which was expressed in the writing, calendrics astronomy, and mathematics developed by the ancient Maya (Morley, 1956) and which continues as a fundamental pattern in contemporary Maya communities.

This is certainly not a novel hypothesis; indeed, it has long been recognized as a key Maya pattern. I hope we can have much discussion during the Symposium not only about the technical aspects of the intellectual achievements that expressed this preoccupation with the marking of time, but also some consideration as to its probable origins and meaning in Maya life. What I should like to add here is the extent to which our contemporary ethnographic data demonstrates that this preoccupation with time persists, even in municipios which no longer follow the ancient calendar. To cite some evidence from Zinacantan, which no longer uses the old calendar, I am more impressed each field season by the punctual manner in which our informants keep appointments made weeks in advance. As an ethnographer who worked previously with such tribes as the Navaho in the Southwest, I am amazed by such behavior. If a Navaho keeps an engagement made four days in advance, it is astonishing! Again, I am impressed by the way in which the Zinacantecos keep orderly waiting lists for the priestly cargo positions, extending as far as 20 years ahead. Some individuals now know they will enter a certain religious office in 1982!

3.2. My second series of hypotheses concerns problems of cultural development and change that are suggested by consideration of the three *general* factors that have led to differentiation and variation in Maya patterns from the proto-culture. As I mentioned earlier in the paper, these three factors are (a) shifts in ecological setting, (b) contacts with other

cultural groups, and (c) internal cultural processes. To apply these systematically to the Maya genetic unit is an impossibly large order, but by keeping them in mind, I believe that we can advance and explore a number of fruitful hypotheses.

The most dramatic difference in ecological setting in the Maya area has long been recognized as the Highland-Lowland contrast. The differences in terrain (volcanic and limestone mountains versus a nearly flat limestone plain), in temperature (cool to cold versus hot), and in vegetation (coniferous and live oak forests versus tropical selva) could hardly be more stark between such areas as the Highlands of Chiapas and Guatemala, on the one hand, and the Lowlands of the Petén and the Yucatan Peninsula, on the other. There are, of course, further distinctions in ecology one can draw in each case, such as medium versus high elevations and upland basins versus precipitous mountains in the Highlands, or the drier region of Northern Yucatan versus the wetter region further south. But for the sake of brevity, let me compare the Highlands of Guatemala and Chiapas with the Lowlands of the Petén and ask the following basic question: Assuming that the linguists are correct in locating the proto-Maya homeland in the Highlands, what critical problems would the early Maya peoples have faced when they moved from the Highlands to the Lowlands? I will discuss two problems: one concerning possible changes in the agricultural system, the other concerning a probable functional relationship between mountains and pyramids in the religious system.

3.2.1. The movement from highland to lowland ecological niches would probably have affected the swidden type of maize agriculture most importantly by (a) requiring more land area per family as the milpas had to be moved more frequently, and (b) by requiring more labor for the cutting and burning parts of the agricultural process in the taller and denser tropical forests.

I hasten to add, however, that the evidence we have to date is by no means clear that this shift from highland to lowland involved really critical problems for the early Maya. Betty Meggers (1954), Palerm and Wolf (1957), Wolf (1959), and Sanders (1962) have all taken the position that the tropical forest environment posed critical problems for the Maya and that swidden agriculture in such an environment

could not have provided a long-range stable economic basis for Maya civilization. A counter argument has been advanced by Coe (1957), Altshuler (1958), and Dumond (1961) who interpret the actual research done on Maya swidden agriculture quite differently and make a convincing case that Lowland Maya agriculture was, and still is, a viable and productive long-range system, capable of supporting large populations. In brief, although more frequent shifting of fields may be required in some areas, and more labor is required for the cutting and burning process, the maize yield is high, probably high enough to more than offset the increased land and labor needs.

Although much more research needs to be done in the denser tropical forest areas of the Petén (as opposed to Northern Yucatan), I am more impressed with the potential productivity of lowland agriculture and the possibility that, once the communication routes from hamlets to centers and between centers were cleared and maintained, the Lowland Maya lived in a relatively plush environment. It seems to me that swidden agriculture as a basic type of system works in both highlands and lowlands, and that the types of adjustments required would have been relatively minor compared to the long-range results achieved in areas like the Petén. It is certainly difficult, in my judgment, to accept Meggers' (1954) interpretation that the decline of the Maya in the Petén resulted from an incongruity between an adverse tropical forest environment and a cultural complex that originated in a more favorable highland environment.

3.2.2. Assuming that hills and mountains were believed to have been dwelling places of ancestral deities among the early Maya, the movement into the flat lowlands presented a religious and ceremonial problem which was solved by the construction of steepsided pyramids that became the dwelling places of the ancestral gods.

This is admittedly a fanciful hypothesis, and at this point there is about as much evidence against as for the idea. But I am convinced there is some kind of functional relationship in the Maya case between mountains and pyramids, and I should like to make an argument on this point. All through the mountainous Highland Maya areas we know that contemporary communities believe that gods live in mountains. To take a specific case, there is a striking similarity between the steep-sided moun-

tains in Zinacantan which are conceptually the dwelling places of the ancestral gods and the steep-sided pyramids constructed during Classic times in the Petén. It was indeed startling to me on a recent visit at Tikal to be confronted by what might be interpreted as *totilme'iletik* carved in stone on the roof combs of the major pyramids. In Zinacantan there are now only altars with crosses signifying the dwelling places of these ancestral gods on the mountain tops, but conceptually the parallel is close, especially when one thinks of ceremonial groups visiting a series of sacred mountains in perhaps much the same way that the Classic Maya ceremonial groups visited a series of pyramids. The location and possible use of stelae and altars found in Classic sites in the Petén and the location and use of crosses in Zinacantan is generally similar. Just as members of the priestly hierarchy or curing parties from the outlying hamlets make ceremonial circuits offering incense, flowers, and candles and saying prayers before crosses in Zinacantan, one can imagine that groups of priests in the ceremonial center or curers with their patients from outlying villages made ceremonial circuits to burn incense on the altar stones and say prayers before the monuments erected at the Classic Maya sites. In fact, it is possible that these ceremonial groups prayed at the foot of pyramids and then climbed the stairs to pray to the ancestral god in the temple on top in the same way that the Zinacantecos pray to crosses at the foot of their sacred mountains and then enter the house of the god and climb to the top to offer other prayers directly to the *totilme'il* who is believed to reside there (Vogt, 1960b).

Proskouriakoff (1960) has suggested that the figures on Maya stelae are portraits of reigning lords, but couldn't they equally plausibly be interpreted as ancestral gods?

The presence of pyramids in the Highlands may be negative evidence for my hypothesis. But before we reject the hypothesis, we should, I think, study the distribution of pyramids in the Highlands. It may be that we would find them concentrated in relatively large upland valleys where there is also a problem of having steep-sided hills or mountains close by that could be readily conceptualized as dwelling places for the ancestral gods. It is, of course, also possible that modern communities like Zinacantan started using mountains after the Spanish destroyed their pyramids. But I feel this mountain-pyramid relationship should be explored.

3.2.3. I now come to a problem of ecology in the Highland Maya area that is suggested by Newman's (1960) paper: an abrupt line of separation between the Northern and Southern Highlands that is marked by the easterly extension of the Sierra Madre of Chiapas and the southern escarpment of the Cuchumatanes. This finding of Newman's is intriguing because of the close ethnographic similarities that we are discovering between the Highlands of Chiapas and the Cuchumatanes. However, a problem is posed by the preliminary lexicostatistic results of McQuown (1959) and Swadesh (1961) that do not, in one important respect, bear out this major axis of differentiation between Northern Highlands, on the one hand, and Southern Highlands and Yucatan, on the other. According to McQuown, the Tzeltal-Mam distance is 2800 years; the Tzeltal-Yucatec distance is only 3000 years. According to Swadesh, the relevant divergences are as follows:

Yaxche — Quiche	20 to 30 centuries
Mame — Quiche	20 to 24 centuries
Quiche — Yaxque	21 to 26 centuries

If Newman's line of separation were important linguistically, one would expect to find a greater divergence between Yaxche-Mame and Quiche and a lesser divergence between Quiche and Yaxque (Lacandon and Yucatec Maya). I have been unable to think of a fruitful hypothesis concerning these findings; I merely present the problem for discussion.

Although the Maya had contacts with other cultural groups on their southern frontier, and with groups like the Zoque and Chiapanec on their northern and western frontier, the two *major* impingements resulting in important cultural variations were almost certainly (1) the prehistoric cultural diffusions and movements of people emanating from the Mesoamerican heartland of Central Mexico; and (2) the Spanish Conquest and subsequent Ladino control of the Maya.

The problem of Central Mexican impingement is large and complex, involving probably at least two important waves of influence: from Teotihuacan (and perhaps other centers) in the Early Classic, and from Tula in the Post Classic. Some specialists (e.g. Borhegyi, 1956) interpret the Teotihuacan invasion as being more one of diffusion of religious concepts and of trade goods by itinerant merchants; the Toltec invasion

from Tula as being more one of outright conquest and subjugation of Maya groups. Even if this interpretation is essentially correct, we still have the problem of discovering more precisely how these influences impinged *differentially* on the various branches of the Maya at these two time periods and hence produced different kinds of variations in their cultures. I have had three ideas which I shall present as working hypotheses.

3.2.4. The least disturbed zone in Maya country in prehistoric times was that composed of the two closely contiguous areas of the Cuchumatanes and Highland Chiapas; the most disturbed zones were Yucatan, the Petén, and the Midwest and Eastern Highlands of Guatemala.

It seems to me the archaeological evidence is strongly suggestive that the Central Mexican influences may have swept around the Cuchamatanes-Highland Chiapas area (see Adams, 1961), and to have had greater impacts upon Yucatan, the Petén, and the Midwest and Eastern Highlands of Guatemala. If so, this hypothesis suggests that we have a better chance of discovering old Maya patterns in Chiapas and in the Cuchumatanes than elsewhere. At the other extreme, we should certainly not take as old Maya the patterns described by the Spanish in Yucatan, for it is likely that Central Mexican influences had been felt most strongly there for a period of some 500 years at the time of the Conquest.

Evidence against my hypothesis is the recent data of Newman (1960) to the effect that the dermatoglyphic ties of the Maya of the Cuchumatanes and Chiapas Highlands appear to be with the various non-Maya Indians of Mexico further to the north.

3.2.5. The collapse of Maya culture in the Petén resulted basically from direct and indirect pressures generated by the Central Mexican impingement upon the Maya in the late Classic and early Post Classic times. I do not advance this hypothesis to account for what is undoubtedly the most puzzling problem in Maya cultural history with a great deal of confidence. But I do think it is a better hypothesis than the theories which attribute the collapse in the Petén either to (a) environmental problems, or (b) internal social and political problems. I am not persuaded by the arguments of Meggers, Palerm, Wolf, and Sanders to the effect that Maya civilization could not survive in the long run in a tropical rain forest. After all, 600 years

(300 to 900 A.D.) is a respectable time range for a cultural development, and it would be difficult to maintain that the Petén Maya culture was on the decline during all these centuries! For reasons that I have stated above, I also do not think it was likely that the rural corn-farming peasants revolted against the priestly rulers in the ceremonial centers and thereby destroyed the system. Rather, I think it more likely that some kind of external pressure (most likely from Central Mexico) either impinged directly upon the systems in the Petén or that certain chain reactions were set up by the invasion of Maya land from Central Mexico which indirectly led to the collapse.

3.2.6. The most puzzling distributional problem in the contemporary Maya scene is the presence of the Mayan-speaking Huastec in Northern Vera Cruz. I have been unable to think of a good hypothesis to account for this Huastec outlier, but there are a number of alternatives that should be discussed at the Symposium. Wolf (1959) argues that the expansion of Totonac and Zoque drove a wedge between Huastec and the other Maya languages, implying that Mayan speakers may have once occupied the whole Gulf Coast from Yucatan to Northern Vera Cruz and that Huastec was then left over as an outlier in Northern Vera Cruz. Swadesh (1961) also suggests (as is discussed in a previous section) that the Huastec had long continuing contacts with the ancestors of the Yucatec Maya and Lacandon and implies that this may have occurred in the Gulf Coast Lowlands rather than in the southern Maya area. On the other hand, Diebold (1960) derives Huastec by migration from the Maya block in the south, pointing out the close linguistic relationship between Huastec and Chicomulceltec. The Diebold interpretation seems much more likely to be correct, but the problem remains as to why the Huastec undertook the migration and ended up in a location that is far removed from the rest of the Mayan speakers. Could this problem also be related to Central Mexican encroachment upon the Maya?

The other major impingement upon the Maya has been the Spanish conquest and subsequent Ladino control of the Maya populations. This acculturative impact has obviously resulted in further important variations in Maya culture which will be discussed especially in the papers of Siverts, Tax, and Villa Rojas for the Symposium. I shall leave the treatment of these problems largely up to them, especially since this introductory paper is already too long! But I shall suggest one general

hypothesis concerning Ladinoization that I think merits consideration.

3.2.7. For the Maya area as a whole the degree of Ladinoization varies with altitude—i.e. lowland areas tend to be more acculturated than highland areas. The major exception to this generalization is, of course, to be found in the remote Maya communities of Lowland Yucatan and Quintana Roo, but perhaps in this case the isolation offered by the heavy tropical rain forest has had the same kind of insulating effect against Ladino penetration as did the high mountain regions of Guatemala and Chiapas. I think the nub of the argument for this hypothesis is found in the Wolf (1955) thesis that Mesoamerican peasant communities can be generally classified as two types: closed corporate communities and "open" communities. The first tend to be found in remote upland regions (or in isolated tropical forest regions like Quintana Roo) where the natural environment offers little possibility for the development of important plantation (hacienda) systems based upon sugar cane, bananas, coffee, cattle, etc. The "open" communities tend to be found in more accessible and lower regions where the natural environment has been exploited with profit by the Ladinos producing crops of the types listed above. The communities which have emerged are linked importantly to the national economic and political systems of Mexico and Guatemala and are the kinds of communities in which Ladinoization consequently proceeds at a much faster rate. I have in mind, for example, the contrast between higher and more remote Indian municipios of the Central Highlands of Chiapas and the more Ladinoized communities located at lower elevations; or the contrast between the high, remote communities of the Cuchumatanes and the lower regions on the Pacific Coast.

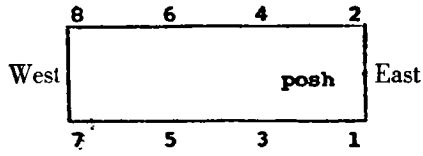
Finally, by way of example, I shall discuss two *internal processes* (based upon my ethnographic materials from Zinacantan) that may have been of importance in Maya cultural history. I tentatively call these processes *replication* and *encapsulation.*

3.2.8. One of the most important integrating mechanisms in Zinacanteco culture is a process of conceptual and structural replication whereby (a) the same concepts are replicated at various levels of the culture, e.g. child training practices within the family, curing ceremonies, and the supernatural world; and (b) the same ceremonial paraphernalia and ritual behaviors

are replicated in increasing structural scale from simple household ceremonies involving only the patrilocal extended family to complex ceremonies in the ceremonial center involving the whole municipio unit.

The conceptual replication can best be illustrated by the similarities in the manner in which the Zinacanteco father and mother (called *tot* and *me'*) care for, or "embrace" as the Indians put it, a child; the manner in which an *h'ilol* (also called *tot*) cares for, or "embraces," a patient during a curing ceremony; and the manner in which the ancestral gods (called *totilme'iletik)* care for, or "embrace," the *chanuls* in *bankilal muk'ta vits* (older brother large mountain). The parallel is even closer in the procedure for *muk'ta 'ilel* (the most important curing ceremony) in which the patient is placed in a corral made of pine boughs and flowers surrounding his platform bed and treated affectionately in the same way that, on the one hand, a father and mother "embrace" an infant, or on the other hand, the *totilme'iletik* "embrace" the *chanuls* in the supernatural corral surrounded by pine trees and flowers inside the older brother large mountain. Infant, patient, and *chanul* are all being treated properly and affectionately at various levels in the system: childhood, adulthood, and supernatural world.

The structural replication can best be illustrated by the procedures followed in the so-called *ve'el* (ritual meal). In all cases, whether the meal is served to the men in a household ritual involving only the members of an extended family, or to a meal served for a *k'in krus* ceremony for a waterhole group, or to the meals served to all the members of the hierarchy in the ceremonial center during the Fiesta of San Sebastián, the paraphernalia and ritual behaviors are essentially the same. The meal, consisting of chicken and tortillas, is always served on a table oriented east-west and covered with the pink and white striped homewoven cloth. A bottle of *posh* (aguardiente) is placed on the head (east end) of the table and the men sit on chairs in rank order as follows:



The eating of the chicken and tortillas is always preceded and followed by a ritual washing of mouth and hands and by a round of drinks of *posh*, served in rank order by a *hpis vo'* (drink pourer) and consumed with the appropriate toasting and bowing and releasing behavior which carefully expresses the rank order among the men.

The same structural replication can be observed in prayers, songs, processions (when the rank order is always junior man in front of senior man in the rear) and other ritual behaviors.

One can imagine how Maya ritual behavior might have developed in complexity by gradually elaborating basic elements of ceremony that were originally performed by small household and hamlet units and were then replicated with increasing scale as the population and size of the social units increased.

3.2.9. One of the most important responses to new elements that are currently being introduced by the Ladinos into Zinacanteco culture is a process that can be called encapsulation, whereby the new elements are conceptually and structurally incorporated into the existing patterns of social and ritual behavior. This process is in reality a special kind of syncretism. It can best be illustrated by a description of how the Instituto Nacional Indigenista school in the paraje of Paste' in Zinacantan has been encapsulated into the *k'in krus* ceremonial complex of the paraje. The *k'in krus* is a ceremony that is performed by the *h'iloletik* twice a year (May and October) for each waterhole group and each *snæ* ("lineage" group) in the paraje. It involves, among other things, a ceremonial procession that visits the *kalvaryo* (ancestral shrine) of the waterholes and of the "lineage" groups. Shortly after the school was established in Paste' it was brought into the *k'in krus* complex by erecting a cross on a hill back of the school. This became defined as the *kalvaryo* for the school, and now each May and October the *h'iloletik* perform the same ceremony for the school that they perform for waterholes and for "lineage" groups—thereby encapsulating this new element very efficiently into the old ceremonial system. In May of 1960 our Harvard project field house was similarly brought into the *k'in krus* ceremonial complex, and now each May and each October the *h'iloletik* perform this ceremony for this even stranger new element that has been injected into their old way of life!

Whether or not this encapsulation process is important elsewhere and was important in the past is a matter for further

research. But one can easily suppose that such elements as Catholic crosses and saints, new types of officials required by Mexican and Guatemalan law, and new crops and animals introduced by the Spanish might have been incorporated into Maya life by a similar type of process.

Acknowledgments

The data from Zinacantan that are used in this paper were collected as part of my Mexican Cultural Change Project, supported by the National Institute of Mental Health (Grant Nº M-2100) and sponsored by the Laboratory of Social Relations and Peabody Museum at Harvard University. I am grateful to my students—especially B. N. Colby, Lore Colby, Frank Cancian, Francesca Cancian, George Collier, Jane Fishburne, Robert Laughlin, Mimi Laughlin, Jack Stauder, Susan Tax, and Manuel Zabala Cubillos—who have done field work in Zinacantan and have contributed importantly to my understanding of Zinacanteco culture. The paper has benefited from comments by Richard Diebold and Hermann Bleibtreu.

REFERENCES

ADAMS, ROBERT M.: *Changing Patterns of Territorial Organization in the Central Highlands of Chiapas, México.* American Antiquity, Vol. 26, No. 3, pp. 341-360. 1961.

ALTSCHULER, MILTON: *On the Environmental Limitation of Mayan Cultural Development.* Southwestern Journal of Anthropology, Vol. 14, No. 2, pp. 189-98. 1958.

BORHEGYI, S. F. DE.: *The Development of Folk and Complex Cultures in the Southern Maya Area.* American Antiquity, Vol. 21, No. 4, pp. 342-56. 1956.

BULLARD, WILLIAM R., JR.: *Maya Settlement Pattern in Northeastern Peten, Guatemala.* American Antiquity, Vol, 25, No. 3, pp. 355-72. 1960.

BUNZEL, RUTH: *Chichicastenango.* Publications of the American Ethnological Society, Vol. XXII. 1952.

CALNEK, EDWARD E.: *Distribution and Location of the Tzeltal and Tzotzil Pueblos of the Highlands of Chiapas from Earliest Times to the Present.* Chicago, Department of Anthropology, University of Chicago, hectographed. 1961.

CARRASCO, PEDRO: *The Civil-Religious Hierarchy in Mesoamerican Communities: Pre-Spanish Background and Colonial Development.* American Anthropologist, Vol. 63, pp. 483-497. 1961.

COE, WILLIAM R.: *Environmental Limitation on Maya Culture: A Re-Examination.* American Anthropologist, Vol. 59, No. 2, pp. 328-34. 1957.

DIEBOLD, A. RICHARD, JR.: *Determining the Centers of Dispersal of Language Groups.* International Journal of American Linguistic, Vol. 26, No. 1, pp. 1-10. 1960.

DUMOND, D. E.: *Swidden Agriculture and the Rise of Maya Civilization.* Southwestern Journal of Anthropology, Vol. 17, No. 4, pp. 301-16. 1961.

DYEN, ISIDORE: *Language Distribution and Migration Theory.* Language, Vol. 32, pp. 611-26. 1956.

EGGAN, FRED: *Social Anthropology and the Method of Controlled Comparison.* American Anthropologist, Vol. 56, No. 5, pp. 743-63. 1954.

FORTES, MEYER: "Introduction" to *The Development Cycle in Domestic Groups.* Jack Goody (ed.). Cambridge Papers in Social Anthropology, No. 1. 1958.

GUITERAS-HOLMES, CALIXTA: *Clanes y sistema de parentesco de Canuc (México).* Acta Americana, Vol. V, pp. 1-17. 1947.

—— *Perils of the Soul. The World View of a Tzotzil Indian.* Glencoe, The Free Press. 1961.

HOLLAND, WILLIAM R.: *Relaciones entre la Religión Tzotzil Contemporánea y la Maya Antigua.* Anales, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, Tomo XIII, pp. 1133-132. 1961.

HYMES, D. H.: *Lexicostatistics So Far.* Current Anthropology, Vol. I, pp. 3-44. 1960.

KROEBER, A. L.: *Anthropology.* New York, Harcourt, Brace. 1948.

LECHE, S. M.: *Dermatoglyphics and Functional Lateral Dominance in Mexican Indians (Mayas and Tarahumares).* Middle American Pamphelts, No. 2 of Middle American Research Series 5, pp. 29-42. 1933.

—— *Dermatoglyphics and Functional Lateral Dominance in Mexican Indians: IV. Chamulas. Anthropometry of Chamulas.* Middle American Pamphlets, No. 2 of Middle American Research Series 7, pp. 287-312. 1936.

LECHE, S. M., H. N. GOULD, and D. THARP: *Dermatoplyphics and Functional Lateral Dominance in Mexican Indians. V. The Zinacanteca, Huixteca, Amatenangos and Finca Tzeltals.* Middle American Research Records, 1, pp. 21-84. 1944.

LONGACRE, R. E. and R. MILLON: *Proto-Mixtecan and Proto-Amuzgo-Mixtecan Vocabularies: A Preliminary Cultural Analysis.* Anthropological Linguistics, Vol. 3, No. 4, pp. 1-44. 1961.

MACNEISH, R. S.: *First Annual Report of the Tehuacan Archaeological-Botanical Project.* Phillips Academy, Andover, Massachusetts, Robert S. Peabody Fundation of Archaeology. 1961.

MATSON, G. A. and J. SWANSON: *Distribution of Hereditary Blood Antigens among the Maya and Non-Maya Indians in Mexico and Guatemala.* American Journal of Physical Anthropology, Vol. 17, pp. 49-74. 1959.

—— *Distribution of Hereditary Antigens among American Indians in*

Middle America: Lacandon and Other Maya. American Anthropologist, Vol. 63, No. 6, pp. 1292-1322. 1961.

McQUOWN, N. A.: *The Indigenous Languages of Latin America.* American Anthropologist, Vol. 57, No. 3, pp. 501-570. 1955.

—— *The Classification of the Mayan Languages.* International Journal of American Linguistics, Vol. XXII, No. 3, pp. 191-95. 1956.

—— *Report on the Man-in-Nature Project of the Department of Anthropology of the University of Chicago in the Tzeltal-Tzotzil speaking region of the state of Chiapas, Mexico.* 3 vols., hectographed. 1959.

MEGGERS, BETTY: *Environmental Limitation on the Development of Culture.* American Anthropologist, Vol. 56, pp. 801-24. 1954.

MILES, S. W.: *The Sixteenth Century Pokom-Maya: A Documentary Analysis of Social Structure and Archaeological Setting.* Transactions of the American Philosophical Society, Vol. 47, Part 4. 1957.

MORLEY, S. G.: *The Ancient Maya.* Stanford, Stanford University Press. 1956.

NEWMAN, M. T.: *Populational Analysis of Finger and Palm Prints in Highland and Lowland Maya Indians.* American Journal of Physical Anthropology, Vol. 18, pp. 45-58. 1960.

PALERM, A. and E. R. WOLF: *Ecological Potential and Cultural Development in Mesoamerica.* Studies in Human Ecology, Pan American Union, Social Science Monographs, No. 3, Washington. 1957.

PROSKOURIAKOFF, TATIANA: *Historical Implications of a Pattern of Dates at Piedras Negras, Guatemala.* American Antiquity, Vol. 25, No. 4, pp. 454-75. 1960.

POZAS, R.: *Chamula, un Pueblo Indio de Los Altos de Chiapas.* Memorias del Instituto Nacional Indigenista, Vol. VIII. 1959.

ROMNEY, A. K.: *The Genetic Model and Uto-Aztecan Time Perspective.* Davidson Journal of Anthropology, Vol. 3, No. 2, pp. 35-41. 1957.

ROYS, RALPH L.: *The Indian Background of Colonial Yucatan.* Carnegie Institution of Washington, Publ. 548. 1943.

—— *The Political Geography of the Yucatan Maya.* Carnegie Institution of Washington, Publ. 613. 1957.

SANDERS, WILLIAM T.: *Cultural Ecology of Nuclear Mesoamerica.* American Anthropologist, Vol. 64, No. 1, pp. 34-43.

SAPIR, EDWARD: *Time Perspective in Aboriginal American Culture: A Study in Method.* Canada, Department of Mines, Geological Survey, Memoir 90, Anthropological Series No. 13. 1916.

SIVERTS, HENNING: *Social and Cultural Changes in a Tzeltal (Mayan) Municipio, Chiapas, Mexico.* Proceedings of the 32nd International Congress of Americanists, Copenhagen, 1956, pp. 177-89. 1958.

—— *Political Organizations in a Tzeltal Community in Chiapas, Mexico.* Alpha Kappa Deltan, Vol. XXX, No. 1, pp. 14-28. 1960.

STARR, FREDERICK: *The Physical Characteristics of the Indians of Southern Mexico.* Chicago, University of Chicago Press. 1902.

STEGGERDA, MORRIS: *Anthropometry of Adult Maya Indians.* Washington, Carnegie Institution of Washington. 1932.

STEWART, T. D.: *Anthropometry of the Highland Maya.* Carnegie Institution of Washington Year Book for 1946-47, pp. 195-97. 1947.

SWADESH, MORRIS: *Interrelaciones de las Lenguas Mayas.* Anales, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, Tomo XIII, pp. 231-267.7 1961.

VALLADARES, L. A.: *El Hombre y el Maíz.* Etnografía y Etnopsicología de Colotenango, Guatemala. 1957.

VILLA ROJAS, ALFONSO: *Kinship and Nagualism in a Tzeltal Community. Southeastern Mexico.* American Anthropologist, Vol. 49, No. 4, pp. 578-87. 1947.

—— *Notas Sobre la Tenencia de la Tierra entre los Mayas de la Antigüedad.* Estudios de Cultura Maya. Seminario de Cultura Maya, Universidad Nacional Autónoma de México, Vol. I, pp. 21-46. 1961.

VOGT, E. Z.: *On the Concepts of Structure and Process in Cultural Anthropology.* American Anthropologist, Vol. 62, No. 1, pp. 18-33, 1960a.

—— *Ancient Maya Concepts in Contemporary Zinacantan Religion.* Selected Papers of the 6th International Congress of Anthropological and Ethnological Sciences, Paris, 1960. (In press). 1960b.

—— *Some Aspects of Zinacantan Settlement Patterns and Ceremonial Organization.* Estudios de Cultura Maya, Seminario de Cultura Maya, Universidad Nacional Autónoma de México, Vol. I, pp. 131-46. 1961a.

—— *A Model for the Study of Ceremonial Organization in Highland Chiapas.* Paper presented at the 60th Annual Meeting of the American Anthropological Association, Philadelphia, 1961. 1961b.

—— "Courses of Regional Scope" in *The Teaching of Anthropology,* edited by David G. Mandelbaum, Gabriel W. Lasker, and Ethel M. Albert. Amer. Anthro. Assoc. Memoir 94, Vol. I, pp. 183-190. 1963.

WILLEY, G. R.: *The Structure of Ancient Maya Society: Evidence from the Southern Lowlands.* American Anthropologist, Vol. 58, No. 5, pp. 777-82. 1956.

WOLF, E. R.: *Types of Latin American Peasantry.* American Anthropologist, Vol. 57, No. 3, pp. 452-71. 1955.

—— *Sons of the Shaking Eearth.* Chicago, University of Chicago Press. 1959.

LOS ORIGENES Y LA DIFERENCIACION DE LOS MAYAS SEGUN SE INFIERE DEL ESTUDIO COMPARATIVO DE LAS LENGUAS MAYANAS

Por NORMAN MCQUOWN

Presuposiciones básicas

Un modelo *genético* para la historia de la cultura presupone un *punto* genético, es decir, un punto en el tiempo y en el espacio, en el que lo que originalmente era uno se hace dos. Presupone, además, que habiéndose hecho dos, aunque el marco *interno* dentro del que se produce todo cambio ulterior dentro de cada uno queda en gran parte el mismo (a saber, el del organismo único original), el hecho mismo de la *bifurcación* nos asegura que, no importa cuáles sean los hechos *externos* del contacto físico o del prestigio cultural (*si* sobreviven ambos resultados de la bifurcación), cada miembro del par desde ese punto en adelante cambiará de una manera algo distinta (de una manera determinada en buena parte por el cambio diferencial que en primera instancia dio lugar a la bifurcación).

El cambio diferencial puede ser pequeño o puede ser grande. Aunque en lo absoluto sea pequeño, puede traer efectos de gran alcance, si se produce en el organismo en un *nivel estructural* cuya *matriz* de componentes estructurales sirve ampliamente para la discriminación de unidades de un nivel superior. Tales unidades de un nivel superior pueden cambiar de un modo global como resultado de tal cambio en un componente o en varios componentes de una matriz de un nivel inferior, o pueden ser reemplazados *uno por uno* de tal manera que queden borrados los efectos de un cambio de nivel inferior. El *factor gobernante* en todo cambio lo constituye el sistema estructural que existe en dicho punto en el tiempo y en el espacio. Los *factores modificantes* son múltiples: la

naturaleza de todos los demás sistemas estructurales parecidos que se encuentran *en contacto*, y la *naturaleza*, la *intensidad* y las *condiciones externas* del contacto mismo.

El cambio en el lenguaje

El *lenguaje*, como parte integrante de la cultura, se presupone que cambia de acuerdo con estos mismos principios generales. Dos o más elementos lingüísticos previamente distintos, a través de la pérdida de sus *rasgos* anteriormente *contrastantes*, pueden *unirse* y hacerse *uno*. Anteriores elementos lingüísticos únicos, a través de la pérdida de sus anteriores *ambientes contrastantes*, pueden *dividirse* y hacerse *dos*. Cualquiera tal unión (y tal división cualquiera) dentro del habla de *individuo* cualquiera en una *comunidad lingüística* particular, automáticamente hace nacer en dicho individuo un lenguaje nuevo y constituye, por lo tanto, el *punto de arranque* (en el tiempo y en el espacio) de una nueva comunidad lingüística. Desde ese punto en adelante, el habla de tal individuo y el de otros en cuya habla el cambio particular *no* ha llegado a suceder, seguirán *rutas de cambio* distintas. Si el cambio particular llega a suceder en el *nivel fonológico* del lenguaje sus resultados serán de gran alcance, puesto que afectarán *todas las ocurrencias* de un fonema particular en todos los morfemas en los que aparece. Si los morfemas afectados por la *unión fonológica* poseen una función gramatical, la que depende de un *contraste borrado*, anteriores *contrastes gramaticales* entre clases de formas de contenido léxico numeroso pueden igualmente resultar borrados por tal unión, y puede ser que el lenguaje se vea obligado a encontrar nuevos medios gramaticales para mantener el anterior contraste gramatical, o éste, de igual modo, puede perderse definitivamente. Si a morfemas con función gramatical se les introduce, mediante la *división fonológica*, un *contraste nuevo*, éste constituye el medio por el que se podrá crear una nueva categoría gramatical o el enfoque de un nuevo contraste fonológico al que se puede transferir una vieja distinción categórica. Aunque un cambio fonológico automáticamente afecta todas las ocurrencias de una fonema particular en todos los morfemas en los que ocurre, algunos entre tales morfemas fonológicamente cambiados pueden ser posteriormente reemplazados. Tal *reemplazamiento* de morfemas puede hacerse a tra-

vés de formas nuevas creadas sobre el modelo o de otras formas en el habla del mismo individuo *(reemplazamiento analógico)* o de formas que se oyen en el habla de otros individuos *(préstamo)*. El inevitable resultado de tal reemplazamiento de morfemas es borrar los resultados del cambio fonológico mediante la pérdida de algunos de los ambientes morfémicos (y, por ende, también fonémicos) en los que en un principio el cambio vino a producirse. Los *cambios fonológicos*, finalmente, pueden entenderse tan sólo dentro del marco del *sistema fonológico* el que rigió en el tiempo y en el lugar en los que originalmente ocurrieron. Los *cambios gramaticales*, de modo parecido, son inteligibles tan sólo dentro del marco del *sistema gramatical* dentro del que se producen. Entre los *cambios estructuralmente posibles*, los que efectivamente ocurren en un tiempo y en un lugar dados, serán determinados, en primer lugar, por la naturaleza de los *sistemas fonológicos y gramaticales que entran en juego* y, en segundo término, por la naturaleza, la intensidad y las condiciones externas del *multilingüismo* prevaleciente.

La clasificación lingüística

Si los idiomas han de *clasificarse* de acuerdo con el modelo genético, por lo tanto, los rasgos con los que debe uno operar son aquellos que revelan la *bifurcación estructural*, la que nos proporciona los puntos de arranque de nuevas entidades lingüísticas. Entre los niveles estructurales del lenguaje, el más útil, desde este punto de vista, es el *nivel fonológico*, puesto que cualesquiera cambios en él se reflejan en el mayor número posible de unidades lingüísticas, en los miembros de la única clase infinita, en los lexemas, entre todos los que un número relativamente restringido de fonemas, en una amplia pero todavía limitada variedad de combinaciones, se encuentra distribuido. Donde el nivel fonológico nos abandona o porque los idiomas se encuentran demasiado cercanos unos a otros para manifestar diferencias fonológicas o demasiado alejados unos de otros para posibilitar la reconstrucción de una *matriz de correspondencias de sonido* completa, puede uno valerse (o para encontrar subdivisiones más precisas de familias de idiomas estrechamente emparentados, o para hacer más probable la génesis común de un par de idiomas más bien que la de otro entre idiomas más lejanamente emparentados) de *rasgos del*

nivel gramatical (morfológicos, sintácticos o distribucionales —en estos últimos válese uno de la comparación y del contraste de funciones particulares en formas dispares—). Los procedimientos por los que se llega a estos fines se han llegado a llamar, de manera algo imprecisa, el *método comparativo* (Hoenigswald, 1960).

La historia lingüística

Si además de afirmar, establecer o hacer más explícitas las relaciones genéticas dentro de una familia idiomática, se quiere rastrear la historia de sus contactos unos con otros y con idiomas de otras familias, partiendo del hecho establecido de la génesis común, empleando como herramientas las *matrices de correspondencias de sonidos y de forma,* puede especificarse cuáles elementos en cada uno de los idiomas postdatan el punto-de-unidad, e indicar con gran precisión su punto de origen en idiomas intra o extra-familiares. La especificación *lexicoestadística* de los porcentajes en los que sobrevivieron los elementos que predatan el punto-de-unidad, puede dar por resultado el número de años aproximado que han pasado desde la bifurcación o, en caso mínimo, proporcionarnos los grados relativos de separación de los idiomas dentro de una misma familia, entre los que repetidos contactos posteriores a la bifurcación han afectado de manera sustancial el porcentaje de retención de elementos comunes. Las consideraciones de *distribución geográfica* pueden ser de ayuda tanto en la localización de un probable *punto de dispersión* de una familia de idiomas, como en sugerir una probable *trayectoria* de migración tan pronto como haya dado principio la dispersión.

La historia de la cultura según se refleja en el lenguaje

Si uno intenta ordenar el léxico reconstruido de una familia de idiomas, de subfamilia en subfamilia, o de la familia como un todo, en tantos dominios semánticos como probablemente correspondan a áreas significantes de la actividad cultural extralingüística, puede uno hacer extender desde tal juego de dominios ordenados sugerencias en cuanto a la naturaleza de la *actividad cultural* en la que participan los hablantes de cada uno de los *protoidiomas* que se hablaba en un período inme-

diatamente anterior a una bifurcación en el árbol genealógico. Si se procede de igual modo con el *léxico de préstamo* que se introdujo en cada uno de los idiomas, al encontrarse éste entre dos cualesquiera tales bifurcaciones, puede uno proferir sugerencias en cuanto a la naturaleza del cambio en la actividad cultural de sus hablantes que se haya iniciado por el contacto que dio lugar al préstamo. Puede uno, además, sugerir la naturaleza del contacto con grupos lingüísticamente identificados de hablantes de otros idiomas. La correlación de tales sugerencias con datos arqueológicos, etnohistóricos o con los que tengan mayor contemporaneidad sociocultural, puede hacer posíble el escoger de entre ellas las que tengan mayor probabilidad y puede posibilitar con cierto grado de seguridad la reconstrucción de las líneas generales de la génesis y el desarrollo subsecuente de las comunidades socioculturales dentro de las que se hablaban estos idiomas recipientes del léxico de préstamo.

La lingüística comparativa mayana

Entre los trabajos hechos en el campo de la lingüística comparativa mayana, un inventario representativo (pero de ninguna manera exhaustivo) mencionaría el de Stoll y el de Seler en el siglo pasado, y los de Andrade, Kroeber, Halpern, McQuown, Diebold, Swadesh y Kaufman en el siglo actual.

Stoll (1884) recopiló y comparó listas de palabras (sin que por eso explícitamente especificara las correspondencias de sonido y sin llegar a la reconstrucción) y subclasificó a la familia mayana de idiomas (presentándose su subclasificación en la forma de un árbol genealógico): el huasteco se separó primero seguido por los idiomas de los Altos de Guatemala, los que en un período algo posterior se dividieron en tres grupos: el kekchiano, el quicheano y el mameano. El kekchí se separó primero del pokonchiano y éste se dividió luego en el pokonchí y el pokoman. Stoll considera al chortí como un vástago tardío del pokoman. El quicheano se dividió en el cakchiquel-tzutuhil y el quiché-uspanteco, el mameano en el ixil y el mame-aguacateco. En un período relativamente reciente, el tzeltalano se separó del yucateco-tzeltalano, dejando al yucateco, por lo tanto, solo, por fin, entre los idiomas mayanos. Entre los idiomas tzeltalanos (el chontal, el tzeltal, el tzotzil, el tojolabal y el

chol) Stoll no sugiere ninguna jerarquía de bifurcaciones. Le parece que el idioma más recientemente separado del maya de Yucatán es el mopán. Desde un punto de vista geográfico parece poco probable que el yucateco constituya el "meollo endurecido" de la familia mayana del que, uno por uno, todos los demás idiomas se han separado, siendo la separación del huasteco la "más antigua" y la del mopán la más reciente. Si hubiera tenido Stoll a su disposición materiales chortíes genuinos, parece dudoso que lo hubiera clasificado como miembro del grupo pokonchiano. Pero, aparte estas dos críticas menores, parece que realizó un trabajo bastante bueno mediante la inspección ocular simple de los materiales de los que disponía en aquel entonces.

Seler (1887) escribió su disertación inaugural sobre el sistema de la conjugación verbal de los idiomas mayanos, dado que, de acuerdo con su cita de Beltrán, el corazón de estos idiomas se encuentra en el verbo. Su tesis principal (que todas las formas "verbales" mayanas no son más que derivados nominales que se unían con partículas señaladoras de persona, demostrativas o adverbiales), aunque de vez en cuando parezca algo débil, tiene el mérito de haberle guiado no solamente a través de las formas verbales con sus afijos circundantes, sino también por toda la gama de los substantivos con toda su maquinaria afijal. Pormenoriza la estructura del mame, ixil, quiché, cakchiquel, uspanteco, pokonchí, kekchí, tzotzil, tzeltal, yucateco y del huasteco, algunos con mayor (yucateco, quiché) otros con menor (huasteco, mame) amplitud, según lo que le permitía el material entonces disponible. La manera en la que se distribuye diferencialmente un número limitado de elementos afijales en los distintos idiomas mayanos (no siendo ninguno de tales elementos único en ningún idioma) se demuestra convincentemente, aunque careciendo de una matriz de correspondencias de sonido para la familia, algunos elementos identificados como homológicos pueden serlo tan sólo gramaticalmente (y no fonológicamente). La mayor parte de los elementos es tan parecida fonológicamente, no obstante, que las identificaciones de elementos, de familia en familia, hechas por Seler, son bastante seguras. Careciendo, igualmente, de un árbol genealógico, no fue posible ordenar las formas en una jerarquía de desarrollo (para poder especificar el origen de juegos de formas particulares en idiomas particulares). Todo esto no obstante la presentación por Seler de las variaciones en este "meo-

llo" del aparato gramatical mayano, sigue siendo hoy día la mejor tentativa que se haya producido.

Tan sólo en la tercera década del siglo siguiente intentóse una compilación masiva de datos lingüísticos mayanos. Andrade (1929-1941), en mayor grado que ningún otro lingüista, juntó materiales gramaticales y textos en la mayoría de los idiomas de la familia mayana. Con fecha anterior a 1929, desde luego, se habían llevado a cabo ciertos trabajos descriptivos, algunos por los frailes evangelizadores (Newberry 1941), otros por estudiosos posteriores, tales como Tozzer (1921). Desde 1929 se ha hecho una cantidad mucho mayor, por Andrade (yucateco), McQuown (huasteco y mame), y por los misioneros del Instituto Lingüístico de Verano (Wycliffe Bible Translators) (sobre *todos* los idiomas de la familia). Por desgracia, no obstante, una cantidad relativamente menor de este trabajo se ha puesto a la disposición del público (e.g. SIL 1949) y no se ha publicado hasta la fecha ninguna gramática completa. Andrade llegó a completar (1941) una gramática descriptiva (la del yucateco), todavía no impresa, pero disponible (1957) como N° 41 de la Microfilm Collection of Manuscripts on Middle American Cultural Anthropology. Del trabajo de McQuown sobre el huasteco (1946-1947) y sobre el mame (1948) se dispone, hasta la fecha, únicamente en la forma de fichas gramaticales y léxicas.

Kroeber (1939) presenta una clasificación de los idiomas mayanos, que se basa en la inspección ocular de vocabularios, y que los divide, primero, en los de los Altos y los de los Bajos, aunque algunos idiomas de los Altos (kekchí) se encuentran en los Bajos, y algunos idiomas de los Bajos (tzeltalano, tojolabal, chuj, jacalteco, motocintleco, chicomucelteco) se encuentran en la actualidad en los Altos. Concuerda con Stoll en la clasificación de los idiomas de los Altos, excepto que coloca al ixil dentro del quicheano y transfiere el chortí al chontalano de los Bajos. El tzeltalano de Stoll lo dividió Kroeber en chontalano (chontal, chol, chortí), tzeltalano (tzeltal, tzotzil), tojolabal y chuj. Se agrega ahora el jacalteco y el motocintleco a los idiomas de los Bajos. El chicomucelteco se une con el huasteco, y el yucateco queda aislado. Indica Kroeber una relación especial entre el motocintleco y el yucateco, entre el huasteco y el chontalano, el chicomucelteco y el tzeltalano. Liga el chontalano con el yucateco, el motocintleco con el jacalteco en grupos intermediarios. Como lo hace el motocintleco, el

jacalteco presenta dos caras, una hacia el motocintleco, otra hacia el tzeltalano, el chuj y el tojolabal, con los que se liga en una agrupación intermediaria. Kroeber considera una sugerencia de Gates en el sentido de que el yucateco puede colocarse lingüísticamente en una posición intermediaria entre el tzeltalano-chontalano y el quicheano-kekchiano, pero la rechaza como poco probable en vista del hecho de que es precisamente el chontalano-tzeltalano el que se encuentra geográficamente intermediario. Kroeber (1946) presenta la evidencia de una relación especialmente estrecha entre el chicomucelteco y el huasteco y propone dos hipótesis alternativas para explicar su actual situación geográfica: el chicomucelteco puede ser un fragmento del huasteco, que se quedó atrás cuando los hablantes del huasteco emigraron hacia el norte, o puede ser el resultado de una división posterior y haberse regresado a su última situación conocida en el borde mismo de los Altos de Guatemala.

Halpern (1942) fue el primero en presentar de un modo comparativo material fonológico que se tomó de los vocabularios de Andrade. De este material extrajo correspondencias de sonido y preparó reconstrucciones. Halpern sugiere que el ixil "probablemente se relaciona más estrechamente con el jacalteco", elevando con esto a tres el número de grupos con los que se ha sugerido para este idioma céntricamente situado, una relación especialmente estrecha. En el proto-maya reconstruido por Halpern, él sugiere seis vocales, dos anteriores (i, e), dos posteriores (o, u), y dos centrales (a, ë), y consonantes tanto simples como palatalizadas, no-glotalizadas como glotalizadas en las posiciones /t/, /tz/, y /k/. Presenta una matriz de correspondencias de sonido para estos sonidos en estas tres posiciones (en combinación con agrupaciones de las seis vocales) para el yucateco, el quiché, el mame-aguacateco, el jacalteco, el tojolabal, el chuj, el tzeltal y el huasteco. Sobre la base de estas correspondencias (y de esta matriz parcial), sugiere dos grupos mayores, el grupo Yucatán-Guatemala y el grupo Chiapas-Huasteca, y separa el huasteco del último en un tercer grupo caracterizado por "cierta evolución especial". El grupo Yucatán-Guatemala se subdivide en el yucateco, el quichoide y el mamoide, siendo el kekchipokoman una subdivisión especializada del quichoide, y siendo el jacalteco el idioma más especializado del grupo mamoide. El grupo de Chiapas lo subdivide en tzeltal-tzotzil, chontal-chol-chortí, tojolabal y chuj. Postula Halpern un movimiento general de adelantamiento de los

puntos de articulación en los idiomas de Chiapas (y en esto incluye el huasteco) (y el yucateco, aunque Halpern no se da cuenta de esto último). Explica que la subdivisión diferencial de los idiomas producida por los reflejos de */ngw/ se debe a una innovación posterior, la que en el área quichoide se extendió tan sólo al quiché, al mame y al aguacateco (tal vez también al huasteco, mientras éste todavía se encontraba en contacto con los idiomas quichoides, conservándose, no obstante, la labialización en /w/, en vista de que el huasteco la preservó en la serie labializada en /kw/ y /k'w/?). Halpern sugiere que el cambio de */xy/ en /y/ y de */y/ en /r/ en el quichoide puede entenderse como un caso del cambio sistémico paralelo en el que se han conservado los contrastes esenciales, aunque la naturaleza fonética y la asignación fonémica de estos sonidos se hayan cambiado (¿es posible que estos cambios sean posteriores a los antes descritos y que la continuidad territorial se haya interrumpido entretanto?). Este esfuerzo de Halpern, como el primer intento serio de comparación y reconstrucción, fijó un nuevo patrón en la lingüística comparativa mayana.

McQuown (1956) siguió este nuevo patrón y sugirió una clasificación que se basó en un recuento de los casos de retención compartida de contrastes del proto-idioma (Figura 1) combinado con un muestreo casual del material léxico en los vocabularios que se habían empleado en la reconstrucción tentativa del proto-idioma. Veintiocho idiomas se ordenan cautelosamente dentro de diez subgrupos (o dentro de seis subgrupos, si a algunos entre los diez se los combina dentro de subagrupaciones intermediarias). El meollo fonológicamente conservador de la familia se encuentra en el mame-aguacateco y el ixil, puesto que éstos conservan el mayor número de proto-contrastes.

FIGURA 1

Los fonemas del proto-maya

p	t	tz	k	q			i	ë	u
p'	t'	tz'	k'	q'	'		e	a	o
	s	x		j	h		ii	ëë	uu
m	n		ng				ee	aa	oo
w		y					´		`
	l						kw, etc.		
	r						ky, etc.		

Contrastes muestras

..V́..	:	..V̀..
a	:	ë
ng	:	n
k	:	q
k	:	kw
tzy	:	tzw
a	:	aa

El contraste de cantidad vocálica separa el huasteco, el yucateco y el mameano-quicheano-kekchiano del resto de la familia. La línea divisoria entre la *k* palatal y la *q* velar separa la parte central de este grupo (maneano-quicheano-kekchiano) de los extremos huastecano y yucatecano, pero incluye el kanjobalano en el norte. Los idiomas restantes (el chuj, el tzeltalano y el chontalano) no demuestran ninguno de estos dos contrastes. Entre los contrastes sobrevivientes únicos son k : kw en el huastecano, V̀ : V́ en el yucatecano, a : ë en chontal-chol, y ng : n en el chuj. El número mayor de idiomas más tajantemente diferenciados dentro del área geográfica menor, se encuentra en el Departamento de Huehuetenango. El área inmediata al sur y al oeste, entre Huehuetenango y la costa del Pacífico, a lo largo de la actual frontera entre México y Guatemala, puede haber albergado, además, en una época más temprana, un número pequeño de idiomas fragmentos (motocintleco, chicomucelteco), ambos posiblemente restos (o retromigraciones) de una comunidad más temprana con el yucateco y el huasteco respectivamente.

Diebold (1960), empleando la teoría de migraciones de Isidore Dyen para la determinación del centro de dispersión de una familia de idiomas emparentados y para la especificación del rumbo de migración de idiomas periféricos, llega a la conclusión de que (1) el yucateco se mudó hacia el norte y el este de una tierra de origen sureño; (2) el huasteco migró hacia el norte y el oeste de una tierra de origen sureño; (3) el chortí migró hacia el sur y el este de una tierra de origen en el noroeste, y (4) que la tierra de origen de la comunidad proto-mayana, anterior, por lo menos, a las primeras dos de estas migraciones, era el área maya de los Altos.

Swadesh (1960), sobre la base de recuentos lexicoesta-

dísticos procesados mediante una computadora electrónica (Figura 2) de vocabularios de 64 a 100 palabras de 23 de los idiomas de la familia mayana, presenta las distancias relativas de cada idioma con cada uno de los demás y subdivide la familia de este modo: (1) "inik" (chicomucelteco-huasteco) (10 sm.*) distante por lo menos 20 siglos de cualquier idioma dentro de (2) "winik" (30 sm.) el que consiste en seis subgrupos, distante cada uno de ellos por lo menos 14 sm. de idioma cualquiera en cualquier subgrupo entre los demás. Las divergencias internas de estos subgrupos varían considerablemente: (1) "yaxque" (lacandón-maya) 6 sm.; (2) "yaxche" (chuj, tojolabal, chortí, chontal-chol, tzeltal-tzotzil) 22 sm.; "chaxque" (jacalteco, motocintleco, ixil, aguacateco) 16 sm.; (4) el mame; (5) el quiché (rabinal, quiché, uspanteco, cakchiquel, 8 sm.; y pokomam-pokonchí, 10 sm.) 15 sm.; y (6) el kekchí. La distancia máxima entre dos idiomas en la familia es la distancia entre el mame y el huasteco (36 sm.). Swadesh, aceptando la conclusión de Hattori de que la actual fórmula lexicoestadística para calcular la profundidad temporal abrevia el tiempo verdadero que ha pasado en un tercio, llega a la conclusión de que la diferenciación empezó hacia aproximadamente 54 siglos. El huasteco y el mame siempre se han situado en regiones de la periferie a una distancia máxima uno del otro, tanto en el espacio como en el tiempo. El huasteco-chicomucelteco gozaron anteriormente de un contacto mucho mayor con el lacandón-maya, y ese contacto debe haber durado durante un período apreciable. Es más probable que tal contacto se producía dentro de un área que incluye a los huastecos actuales (¿será posible que totonacos intrusos hayan empujado a los yucatecos hacia el sur, y separando así del grupo mayor aquella porción del huasteco antiguo que ahora sobrevive en Chiapas bajo el nombre de chicomucelteco?). El contacto histórico del chicomucelteco con el mame tiene que ser relativamente reciente, posiblemente remontando tan sólo unos quince siglos. En vista de que las divergencias lexicoestadísticas están más o menos de acuerdo con las situaciones actuales de los idiomas del grupo "winik", parece no del todo improbable que éstos hayan ocupado su área actual durante aproximadamente 45 siglos. Concluye Swadesh, finalmente,

* Vea Swadesh (1955). (Las cifras de siglos mínimos indican la divergencia interna, en estos términos, dentro del subgrupo.)

Figura 2

Lexicoestadística interna de la

COTO	72	72	72	70	69	69	72	71	72	72	71	58
10	HUAS	99	100	98	93	94	99	99	100	100	99	67
26	24	LACA	99	97	92	93	98	98	99	99	98	67
25	22	6	YUCA	98	93	94	99	99	100	100	99	67
29	27	24	24	CHUJ	92	93	97	97	98	98	98	66
26	26	20	21	13	TOJO	88	93	92	93	93	93	65
32	24	21	18	18	14	CHOR	93	93	94	94	94	65
31	29	21	18	21	16	13	CHON	98	99	99	98	67
30	27	17	16	19	15	11	7	CHOL	99	99	98	67
32	29	19	20	19	14	17	19	16	TZEL	100	99	67
24	29	22	22	22	18	16	21	16	7	TZOT	99	67
26	27	27	25	15	17	20	24	23	21	25	JACA	67
23	26	26	24	15	17	21	21	24	24	30	12	MOTO
26	27	24	24	18	18	20	22	22	21	27	13	14
30	29	23	26	18	21	23	25	27	26	30	16	15
34	36	30	31	22	24	27	27	29	27	30	16	19
28	26	24	24	22	21	22	25	24	26	30	19	19
29	26	26	28	22	21	24	27	26	25	27	20	17
24	23	26	24	20	18	20	22	21	24	30	15	10
30	25	28	28	22	21	22	26	24	26	29	19	17
30	28	25	26	25	24	24	25	24	28	30	21	19
30	27	21	22	20	21	22	22	22	24	26	18	20
26	27	27	28	24	21	24	26	24	24	27	22	24

Siglos mínimos de divergencia

familia mayana

Pares diagnósticos disponibles

58	69	72	68	72	51	72	72	70	72
81	93	99	90	100	64	100	100	95	100
81	92	98	89	99	64	99	99	94	99
81	93	99	90	100	64	100	100	95	100
80	92	97	89	98	63	98	98	94	98
76	93	92	90	93	60	93	93	92	93
78	88	94	86	94	62	94	94	91	94
81	93	98	90	99	64	99	99	95	99
80	92	98	89	99	63	99	99	94	99
81	93	99	90	100	64	100	100	95	100
81	93	99	90	100	64	100	100	95	100
81	93	98	90	99	64	99	99	95	99
57	65	67	63	67	50	67	67	67	67
IXIL	76	81	74	81	58	81	81	79	81
11	AGUA	92	90	93	60	93	93	92	93
21	16	MAME	89	99	64	99	99	94	99
20	19	24	RABI	90	58	90	90	90	90
15	16	20	6	QUIC	64	100	100	95	100
12	11	13	8	6	USPA	64	64	63	64
16	22	21	7	8	8	CAKC	100	95	100
18	21	22	16	18	13	16	POMA	95	100
15	19	20	15	15	11	14	11	POCH	95
17	20	24	17	20	15	19	19	15	KEKC

que ciertos movimientos recientes son evidentes, tales como la separación del chortí del chontal-chol, la interposición del tzeltal-tzotzil entre el tejolabal y el chol-chontal, y el movimiento de un grupo nahua hacia un área entre el pokoman y el pokonchí.

Puesto que no puede esperarse que las cifras *per se* de divergencia lexicoestadística reflejen únicamente la separación en el tiempo, cuando los idiomas de que se trata están en contacto íntimo a través de extensos períodos de tiempo, en cada caso nos vemos obligados a interpretar tales cifras tanto comparativa como contrastivamente para poder distinguir entre los casos de divergencia súbita y tajante (tras cesación abrupta en el contacto) y los de divergencia gradual y lenta (en los casos en que sigue el contacto en grado apreciable aún después de que haya empezado una divergencia inicial). Swadesh (1959) considera que el lacandón constituye un caso tal y nos plantea la cuestión: ¿Se separó el lacandón del yucateco tan sólo hace 9 sm. como lo indican las cifras lexicoestadísticas de divergencia (Figura 3), o empezaron ya a divergir gradualmente hace más de 38 sm. al par con la primera divergencia de la estirpe? Las cifras relativas de divergencia consideradas como un todo indican que el yucateco ha estado siempre relativamente aislado de los demás idiomas de la familia mayana, exceptuándose únicamente el lacandón. Este, por el contrario, aunque seguía manteniendo en vigor sus íntimas interrelaciones con los hablantes del yucateco, se ha desarrollado no obstante en contacto con otros diversos idiomas de la familia.

El lacandón se encuentra, por ejemplo, más cercano al kekchí que lo ha sido el yucateco, en 4 sm., aunque sigue manteniendo una distancia de unos 34 sm. completos. Si eran idénticos el lacandón y el yucateco hace tan sólo 9 sm., la semejanza mayor de aquél con el kekchí debería de haberse desarrollado durante un período cuando estos dos ya se encontraban separados por una extensión geográfica muy considerable. Es muy difícil, sin embargo, que los idiomas que distan mucho de la mutua inteligibilidad ejerzan uno sobre otro una influencia que atañe a los cognados comunes. En vista de que ninguna relación concebible entre el lacandón y el kekchí en tiempos recientes, pudo, por lo tanto, haber dado lugar a la divergencia reducida entre ellos dos, en compara-

ción con la que se obtiene entre el yucateco y el kekchí, es mucho más probable que esta relación especial entre el lacandón y el kekchí estuvo vigente hace aproximadamente 20 sm.

La divergencia mayor entre las divergencias manifestadas con otros idiomas por el lacandón y el yucateco es la de 6 sm. con relación al chortí, aunque entre el chortí y el lacandón no hubo contacto en los tiempos históricos. Para poder

FIGURA 3

Divergencias del lacandón y del yucateco
(Según Swadesh, 1959)

De idiomas vecinos

	Lac.	Yuc.	Dif.
Ixil	29	34	5
Kekchí	34	38	4
Tojolabal	23	27	4
Chuj	23	26	3

De idiomas no-vecinos

	Lac.	Yuc.	Dif.
Chortí	18	22	6
Huasteco	27	31	4
Cakchiquel	28	31	3
Tzeltal	21	23	2
Mam	34	36	2
Chol	20	21	1
Chontal	23	23	0
Quiché	27	27	0
Jacalteco	27	26	1

explicar la mayor proximidad léxica del lacandón al chortí tenemos, por lo tanto, que presuponer un extenso contacto con anterioridad al siglo dieciséis. Si agregamos los cuatro siglos que han transcurrido desde la Conquista a los 6 sm. de divergencia menor (que la del yucateco), concluimos con que el comienzo del contacto del lacandón con el chortí no pudo haber ocurrido en menos de hace 10 sm. Pero, puesto que es inconcebible que el lacandón pudo haber dejado totalmente de divergir del chortí, mientras seguía divergiendo del yucateco, es

mucho más probable que el período de contacto íntimo entre el lacandón y el chortí se remonta a un período aún más remoto.

En la época de los primeros registros históricos del siglo dieciséis, el huasteco se encontraba geográficamente muy distante del más próximo de los demás idiomas mayanos, y el territorio intermedio lo ocupaban los totonacos, los nahuas, los mixeanos, y otros pueblos no mayanos. No es improbable que el período en que el huasteco estuvo aún en contacto con el territorio mayano principal puede haberse situado hace 27 sm., como lo sugiere la cifra de divergencia entre el huasteco y el lacandón. Pero, en vista de que la cifra de divergencia entre el huasteco y el yucateco es de 31 sm., en aquel período no pueden haber sido idénticos el lacandón y el yucateco. Debemos de presuponer, por eso, que hace cerca de 27 sm. ya eran distintos el lacandón y el yucateco y que los 4 siglos mínimos de disparidad con respecto al huasteco, ya existían. Si dentro de los últimos 27 sm. han aumentado su divergencia el lacandón y el yucateco tan sólo en 5 sm., debe haber requerido muchos siglos anteriores para que alcanzaran sus primeros 4 sm. de divergencia.

El yucateco y el lacandón deben haber empezado, por lo tanto, su carrera como dialectos distintos en una época muy temprana en la historia de la estirpe mayana. La divergencia inicial de los dialectos mayanos debe haber dado principio con mucha anterioridad a los 38 sm. que constituyen la mayor divergencia interna de la estirpe. Su distanciamiento se produjo de modo gradual durante muchos siglos. Algunos grupos dialectales mantuvieron un contacto más estrecho unos con otros que con los demás, y el yucateco y el lacandón deben su parecido muy especial a esta clase de interrelación, la que se mantuvo durante mucho tiempo.

En vista de que el lacandón diverge del tojolabal y del chuj en 23 sm., sus interrelaciones con estas áreas fueron menos íntimas en un 50 por ciento que con el yucateco, y en el caso del huasteco y el chortí por un lado, y del ixil por el otro, menos en un 33 por ciento.

En unos cuantos casos, podemos inferir un período de contacto íntimo que posteriormente fue interrumpido por migraciones o por la intrusión de pueblos ajenos o por las dos cosas a la vez. El lacandón demuestra ser aquel elemento del grupo lacandón-yucateco que mantuvo el contacto más es-

trecho con otros pueblos mayanos. Sus vecinos más próximos lo fueron algún dialecto, con toda probabilidad ahora extinto, del huasteco, el chortí del tzeltaloide, el ixil del mamoide, y el kekchí del quichoide.

Desde el punto de vista fonológico, el lacandón comparte con el yucateco y solamente con él, la fusión de la /k/ anterior y la /q/ posterior, hacia la posición posterior, en vista de que el yucateco se mantuvo impenetrable a la palatalización de la /k/ a /ch/ la que penetró por todos los dialtecos huastecos y tzeltaloides. El huasteco de Veracruz aún conserva la /ch/, aunque la variedad potosina la ha cambiado en la /tz/ más anterior. La simplificación de los sonidos /kw/ redondeados, que afectó a todos los idiomas menos al huasteco, debe haberse producido con posterioridad a la separación del huasteco. El cambio de la */r/ proto-mayana en /y/ afectó de igual modo todos los dialectos yucateco-lacandones, tzeltaloides, y huastecoides, y debe haber precedido a su separación (¿por qué no un desarrollo independiente paralelo?). Finalmente, dice Swadesh, el cambio especial de */l/ en /r/ afectó tan sólo a dos de los idiomas, al chortí y al lacandón, y se produjo con fecha mucho más tardía, constituyéndose así en una corroboración fonológica del contacto entre el chortí y el lacandón (hace más de 1000 años) que nos sugiere las cifras de divergencia (¿no hay evidencia parcial de que el cambio de */l/ en /r/ en el chortí sea posterior a la Conquista?).

Kaufman (1961), en un trabajo todavía no publicado, *La Posición del Tzeltal-Tzotzil en la Familia Mayana de Idiomas*, que se presentó en las sesiones anuales de la Asociación Americana de Antropología, enfoca una de las subfamilias del mayano, e intenta, mediante la inspección ocular de listas de cognados probables y el recuento de las cifras relativas de rasgos de correspondencia establecida, y mediante la comparación de los recuentos lexicoestadísticos de separación de los idiomas inmediatamente contiguos, colocarlo con mayor precisión dentro de la familia mayana entera (Figuras 4 y 5). Concluye que se encuentran más cercanos el tzeltalano y el chontalano entre sí que cualquiera de ellos a cualquier otro subgrupo mayano. El tojolabal está más cercano al chuj que ninguno de los otros a cualquier otro. El chontalano está más cerca del tojolabal que lo está el tzeltalano. El tzeltalano se encuentra a distancia igual del tojolabal y del chuj. El chontalano está más alejado del chuj que del tojolabal. El chuj, por otra parte,

FIGURA 4

	Tzn	Chn	Toj	Chu	
Tzn		83	48½	48½	
Chn			52	38	% de rasgos de correspondencia compartidos
Toj				76	
Chu					

FIGURA 5

	Tzn	Chn	Toj	Chu	Kan	
Tzn		81	52	52	42	
Chn			58	42	32½	% de rasgos de correspondencia compartidos
Toj				81	55	
Chu					68	
Kan						

se encuentra casi tan cerca del kanjobalano como del tojolabal; el tojolabal está tan alejado del kanjobalano como del tzeltalano, y el tzeltalano se encuentra aún más alejado del kanjobalano que del tojolabal. Más alejados aún están el chontalano y el kanjobalano. Los datos morfológicos en cuanto a estos idiomas de los que disponemos en la actualidad son, por desgracia, inadecuados como base para cálculos semejantes de distancias relativas. Además, casi no existen datos sintácticos, Kaufman sugiere que deben hacerse *recuentos de vocabulario compartido* sobre la base de listas standard, tanto lexicoestadísticas como de otra índole. *Recuentos de distribución de palabras compartidas* basadas sobre listas de protolexemas sobrevivientes deben también hacerse tan pronto como dispongamos de un número adecuado de reconstrucciones. Kaufman, con respecto de esto último, pudo especificar el número aproximado de cognadas (que se han encontrado hasta ahora) compartidas entre el tzeltalano y otros idiomas mayanos particulares:

FIGURA 6

tzeltal-tzotzil	800-1000
tzeltal-tojolabal	500
tzeltal-chol	400
tzeltal-chuj	300
tzeltal-kekchí	300
tzeltal-yucateco	300
tzeltal-quiché	200
tzeltal-huasteco	150

Estas cifras corroboran la relación estrecha entre el tzeltalano y el cholano, el tojolabal y el chuj. Las cifras altas para el kekchí y el yucateco sin duda se pueden atribuir al hecho de que los datos léxicos para éstos son dos o tres veces más numerosos que para otros idiomas. La cifra baja para el huasteco está de acuerdo con su posición como el más remoto de los idiomas de la familia.

Para llegar a una formulación más detallada que la de Kaufman (es decir, para construir un árbol genealógico), deben llevarse a cabo reconstrucciones *estructurales*, tanto en el nivel fonológico, como en los niveles morfológico y sintáctico. Tan sólo a través de tales reconstrucciones estructurales será posible distinguir entre tales rasgos semejantes los que corresponden al material genético que descendió en línea recta de aquellos que no reflejan mas que las inter-influencias subsecuentes a las bifurcaciones dentro del árbol genealógico. Kaufman ha podido lograr, no obstante, con materiales inadecuados, la formulación de una hipótesis clara con respecto del subagrupamiento probable del tzeltal-tzotzil y sus vecinos inmediatos. En este sentido, su trabajo nos proporciona un modelo para cálculos preliminares semejantes para otras subporciones de la familia mayana.

Kaufman (1962), en otro trabajo todavía no publicado, trata de dilucidar de un modo bastante detallado la distribución interna de los rasgos fonológicos de los dialectos del tzeltal y del tzotzil y de reconstruir la fonología y el léxico de la etapa anterior de la que éstos constituyen las formas modernas divergentes. Agunas notas morfológicas se incorporan en la introducción general y en un apéndice se agregan listas completas de afijos reconstruidos (tanto derivacionales como inflexionales, aquéllos caracterizados en cuanto a su grado de productividad), de nombres de lugar, y de términos de parentesco. El léxico reconstruido incluye 805 raíces, cada una con uno o más temas derivados. Los afijos derivacionales, simples y complejos, son 80, y los afijos inflexionales son 26. Hay 31 nombres de lugar reconstruidos, y 25 términos de parentesco también reconstruidos. En las notas morfológicas (las que se ocupan de los afijos personales), se hacen ciertos comentarios sobre los cambios hipotéticos en el patrón de distribución (tales como, por ejemplo, el patrón evidenciado por la comunidad —en el tzeltal y en el tzotzil, y en chol-chontal— del prefijo

personal de primera persona, tanto del singular como del plural, presuponiéndose, en contraste, que el proto-mayano distinguía de manera consecuente entre el singular y el plural en el juego afijal personal). (Debería notarse que el totonaco, posiblemente emparentado genéticamente con el mayano, posee un prefijo de primera persona que es común al singular y al plural exclusivo: /k/-, de modo que puede ser prematuro presuponer que todas las variedades del proto-mayano eran uniformes en este aspecto). La reconstrucción de Kaufman del proto-léxico del tzeltalano constituye el primer estudio bastante completo de subfamilia mayana alguna y debería servir de modelo para reconstrucciones semejantes en otras subfamilias. Es valioso, además, como un índice de dominios semánticos reconstruibles que caracterizan la cultura de la proto-comunidad tzeltalana.

Aunque es claro, desde luego, que una porción considerable de trabajo comparativo se ha hecho con los idiomas de la familia mayana durante los últimos sesenta y cinco años aproximadamente, parte con el propósito de subclasificación genética; parte con el propósito de calcular el grado de interacción entre los idiomas después de iniciarse la dispersión; parte con el fin de establecer el punto de dispersión en el tiempo y en el espacio; parte con la finalidad de caracterizar el contenido cultural de la comunidad anterior a la dispersión y de especificar los cambios en dicho contenido en tiempos posteriores y en ambientes distintos; es claro, sin embargo, que no se ha hecho más que un comienzo. Casi todo el trabajo realizado hasta ahora se ha producido dentro de un marco de referencia atomístico y probabilístico, dentro del cual los rasgos distintos se han considerado como de igual peso, y dentro del cual, de cálculos bastos de porcentajes compartidos se han sacado cifras de distancias relativas. Aún donde la base de la selección de tales rasgos implica correspondencias estructurales sistemáticas, estos esfuerzos son parciales y en ningún caso llegan a formar sistemas completos e internamente integrados (los que cambian como totalidades, más bien que átomo por átomo). Si esto es verdad en cuanto a las matrices parciales de correspondencias de sonido descubiertas hasta la fecha (Halpern, McQuown, Kaufman), en el nivel fonológico, mayormente es verdad en cuanto a las sugerencias al azar de correspondencias señaladas hasta la fecha (Seler, Kaufman), en los niveles morfológico y sintáctico.

Aunque el léxico es en ciertos aspectos más sujetable a un trato atomístico y probabilístico, puesto que es en menor grado estructurado que los niveles inferiores del lenguaje, aún en él el identificar con éxito las cognadas aplicando los procedimientos lexicoestadísticos (Swadesh) para la correlación de los porcentajes de retenciones compartidas con el tiempo transcurrido depende directamente de lo detallado y de lo seguro de las correspondencias estructurales sistemáticas establecidas para los idiomas cuyos porcentajes de retención se están comparando. Cualquier cálculo exacto de las cantidades relativas de influencias intra- e inter-familiares sobre los idiomas de la familia en proceso de cambio depende, igualmente, de lo detallado y de lo seguro de tales correspondencias estructurales establecidas, no sólo en el material heredado que remonta en línea directa al idioma de la proto-comunidad, sino también en el material de préstamo que se ha introducido en un idioma particular de uno u otro de sus vecinos, tanto de los que se encuentran dentro de la familia, como de los de afuera. Cualquier éxito que se obtuviera en proyectar un inventario protolingüístico sobre uno proto-cultural dependerá, además, no sólo de tales correspondencias estructurales establecidas que identifican ejemplos específicos en cuanto a su origen interno o su providencia externa, sino aún más de una feliz interrelación de tales ejemplos dentro de dominios lexicoestructurales, los que se caracterizan por un lado lingüísticamente (y por esto pueden ser descubiertos por el lingüista) y por otro de un modo sociocultural (y con esto pueden ser tratados por el antropólogo sociocultural). Las debilidades que se manifiestan en los estudios comparativos mayanos hasta la fecha reflejan, por lo tanto, en parte las debilidades evidentes en el desarrollo de los medios analíticos de la lingüística general, y en parte el especial descuido del que han padecido tanto los estudios mayanos descriptivos como los comparativos. Puede esperarse, por esto, que la condición de la disciplina se mejore en proporción directa a los avances de la lingüística general por los que se afinen los medios analíticos, y al aumento del número de individuos dedicados a tales estudios. Durante los últimos veinticinco años se han visto tremendas mejoras tanto en los medios descriptivos como en los comparativos, y durante este mismo lapso se han dado pasos prodigiosos por lo menos en el trabajo básico de descripción aunque no en igual grado

en la obra de comparación y de reconstrucción histórica. Durante los próximos diez años debemos de encontrar una más amplia integración de estos resultados descriptivos dentro de un marco comparativo e histórico de mayor alcance.

Resultados clasificatorios actuales

A pesar de las deficiencias en los materiales lingüísticos mayanos actualmente disponibles y las limitaciones inherentes en los métodos de clasificación empleados hasta ahora, se manifiesta, no obstante, una clara convergencia en los resultados hasta la fecha obtenidos. Debe ser posible formular esta convergencia como una hipótesis provisional, sujeta a la revisión posterior conforme vayan mejorándose los materiales y los métodos, y al reforzamiento o debilitamiento desde el exterior conforme vayan pareciendo confirmarlo o refutarlo los datos extra-lingüísticos. Aquí intentaré delinear esta hipótesis provisional, y lo haré, sin disculpas, en el modo indicativo.

Hace no más de 46 siglos, es decir, aproximadamente en el año 2,600 antes de Cristo, un grupo pequeño de indios americanos, los mayanos, en cuanto a su habla bastante uniforme, y que hablaba un idioma cuyos parientes relativamente cercanos (totonacos y mixeanos) se encontraban por otra parte en Mesomérica, se asentó en las aproximaciones de los altos Cuchumatanes en la región noroccidental de lo que llamamos actualmente los Altos de Guatemala. Transcurridos unos 800 años, aproximadamente en 1800 antes de Cristo, una porción pequeña de este grupo original, los huastecos, se separaron de entre los aguacatecos y los uspantecos y emigraron hacia el norte y el oeste (¿tal vez de regreso a las altitudes más bajas y más cálidas de donde había migrado anteriormente el grupo entero?). Este grupo, sin embargo, no fue lejos, sino que se asentó en las tierras bajas inmediatamente al norte, en donde se les unió, pasados unos 200 años, otra porción pequeña del grupo original, los yucatecos, los que se separaron de entre los uspantecos y los pokonchíes. Los yucatecos, nuevos vecinos de los huastecos, ya alrededor de 1400 antes de Cristo, se habían separado en dos grupos, un grupo principal que posteriormente se trasladó hacia el norte y más tarde hacia el oriente (para poblar eventualmente el Petén y la península de Yucatán), y un grupo pequeño, los lacandones, que

fueron a vivir en la selva y rompieron su contacto con los huastecos unos 200 años antes de que hicieran lo mismo los yucatecos. Los huastecos mismos, aproximadamente en 1200 antes de Cristo, rompieron su contacto con los yucatecos, manteniendo abiertas estos últimos sus líneas de comunicación con sus hermanos lacandones, y no habiendo perdido del todo todavía ninguno de estos tres sus contactos con sus parientes en los Altos. Pasados otros 300 años, aproximadamente en 900 antes de Cristo, los chontalanos, separándose de la vecindad de los uspantecos, se unieron con los yucatecos y los lacandones y vivieron en contacto bastante estrecho con éstos durante un milenio o más. El contacto yucateco con el chol era algo más íntimo que con el chontal, su vecino norteño, o con el chortí, su vecino sureño. Un poco más tarde, aproximadamente en 750 antes de Cristo, los tzeltalanos, separándose de entre el jacalteco y el ixil, siguieron a los chontalanos, se trasladaron hacia el norte, y establecieron un contacto algo más estrecho con el chontalano que con el lacandón-yucateco. El tojolabal se trasladó hacia el norte en seguida, desde un punto a medio camino entre el jacalteco y el motocintleco, aproximadamente en 400 antes de Cristo, y estableció relaciones algo más estrechas con el chontalano que con el tzeltalano, pero relaciones más estrechas con éstos dos que con el yucatecano, aunque todos siguieron viviendo en una proximidad bastante cercana uno del otro en las tierras bajas frente a las laderas norteñas de los Cuchumatanes. El chuj se apartó luego, de entre el jacalteco y el motocintleco, por un lado, y el ixil y el aguacateco por el otro, y de una asociación bastante estrecha con el pokonchí y el uspanteco, aproximadamente en 200 antes de Cristo, pero no rompió enteramente sus contactos con sus vecinos, particularmente con el tojolabal, del que no comenzó su divergencia sino hasta entre 800 y 900 años más tarde. Con sus demás vecinos del norte, la intimidad se rompió a diversas épocas en un período entre 200 años antes y 200 años después de Cristo. En el sur, el chuj mantenía sus intercomunicaciones estrechas con el jacalteco y con el motocintleco hasta cerca de 500 años después de Cristo.

Aproximadamente en 200 antes de Cristo, los idiomas quicheanos (exceptuándose el uspanteco) empezaron igualmente a distanciarse de entre el aguacateco y el motocintleco. El mame y el chuj se encuentran casi equidistantes del quicheano, habiendo empezado su divergencia tajante alrededor

de 200 años antes de Cristo. El jacalteco y el motocintleco se encuentran a menor distancia del quicheano, habiendo empezado sus divergencias tan sólo alrededor de 150 años después de Cristo. Un poco más tarde que el quicheano, los idiomas kekchianos empezaron a trasladarse de entre el aguacateco y el ixil, aproximadamente en el año 100 antes de Cristo. El pokonchí, entre los tres idiomas de esta subfamilia, tardaba más en alcanzar su distancia manifiesta. El mame está algo más cercano al chuj que al kekchiano, y al mismo chuj se acercan más aún el jacalteco y el motocintleco. Dentro del quicheano, el uspanteco no divergió tajantemente del mame hasta alrededor de 700 años después de Cristo, casi mil años más tarde que la fecha en que empezó la divergencia del grupo entero. El motocintleco se encuentra más cercano al uspanteco (con una separación tan sólo de 1000 años) que cualquiera otro idioma fuera del grupo quicheano. El aguacateco y el ixil se encuentran casi igualmente cercanos al uspanteco. El pokonchí, dentro del kekchiano, está tan próximo al uspanteco, dentro del quicheano, como lo es del pokomam, dentro de su propio grupo. Está más cerca del cakchiquel que del kekchí, e igualmente cerca del rabinal y del quiché. Aunque el quicheano en cuanto a sus relaciones internas es un grupo más compacto, en vista de que no comenzó a diferenciarse notablemente hasta cerca de 1200 años después de Cristo, mientras que la diferenciación del kekchiano empezó casi un mileno antes, los dos grupos como totalidades se encuentran más cercanos uno del otro, que cualquiera de los dos del mameano (exceptuándose una relación especial del uspanteco, por un lado, y del pokonchí, por el otro, con el mameano). Parecería que el kekchiano se trasladó hacia el oriente y hacia el norte, el quicheano hacia el oriente y hacia el sur, yendo a la zaga del primero el pokonchiano, por una parte, y del segundo el uspanteco, por otra. Más remotos, dentro de cada una de las subfamilias que poseen más de dos miembros, se encuentran el kekchí, el cakchiquel, el mame, el tzotzil, y el chontal. Movimientos subsecuentes, para los que se ha producido cierta evidencia fueron los siguientes: (1) el del motocintleco, cerca de 1000 años después de Cristo, que se trasladó del pie de los Cuchumatanes, donde se encontraba en contacto bastante estrecho con el pokonchí, el uspanteco, el rabinal, y el ixil (encontrándose todos éstos más cercanos al yucateco que lo

están los demás idiomas mayanos de los Altos de Guatemala), a su situación última establecida en el sureste de Chipas en las faldas septentrionales de la serranía del Pacífico; (2) el del chicomucelteco, alrededor de 1000 años después de Cristo, que se trasladó de un contacto estrecho con el huasteco, se presupone que en la costa del Golfo de México, a la ribera sur del Grijalva (Río Grande) en el sureste de Chipas; (3) el del uspanteco, alrededor de 900 años después de Cristo, que se mudó hacia el oriente de una posición cercana al aguacateco, a su situación actual; (4) el del pokonchí, aproximadamente 900 años después de Cristo, que migró hacia el oriente de la vecindad del uspanteco a su localidad actual; (5) el del tzeltalano, aún sin diferenciación interna, aproximadamente 400 años después de Cristo, que se trasladó de una situación de contacto bastante estrecho con el chol y el chorti, a los Altos de Chiapas, donde el tzotzil se separó en una fecha relativamente tardía, tal vez hasta 1300 después de Cristo, y el tzeltal, en asociación más íntima con el tojolabal, disminuyó su distancia de éste; (6) el del chortí, alrededor de 900 años después de Cristo, todavía en asociación bastante estrecha con el tzeltalano, con el yucateco y con el chuj (los que se encuentran fuera de su familia inmediata —el chontal y el chol—), y mostrando todavía huellas de una proximidad más grande al jacalteco, al motocintleco, al ixil, al uspanteco, al pokonchí, al rabinal y al cakchiquel, se mudó —el chortí— hacia el oriente y hacia el sur a su situación contemporánea en el lindero entre Guatemala y Honduras. El mapa y el cuadro que siguen (Figura 7) presentan en forma aproximada los movimientos hipotéticos tanto en el espacio como en el tiempo. Los números indican la secuencia aproximada de ellos.

Evaluación Cultural Actual

Habiendo presentado una hipótesis de los orígenes de los mayas, y de la dispersión, migración, y contacto lingüístico subsecuentes entre las subpartes emigradas, se hace necesario, ahora, dentro de este marco, (1) intentar una evaluación cultural del vocabulario reconstruido de la comunidad lingüística proto-mayana, tanto para la comunidad total, en fecha anterior a su asentamiento en los Altos de Guatemala, como para cada una de sus subpartes conforme iban subsecuentemente se-

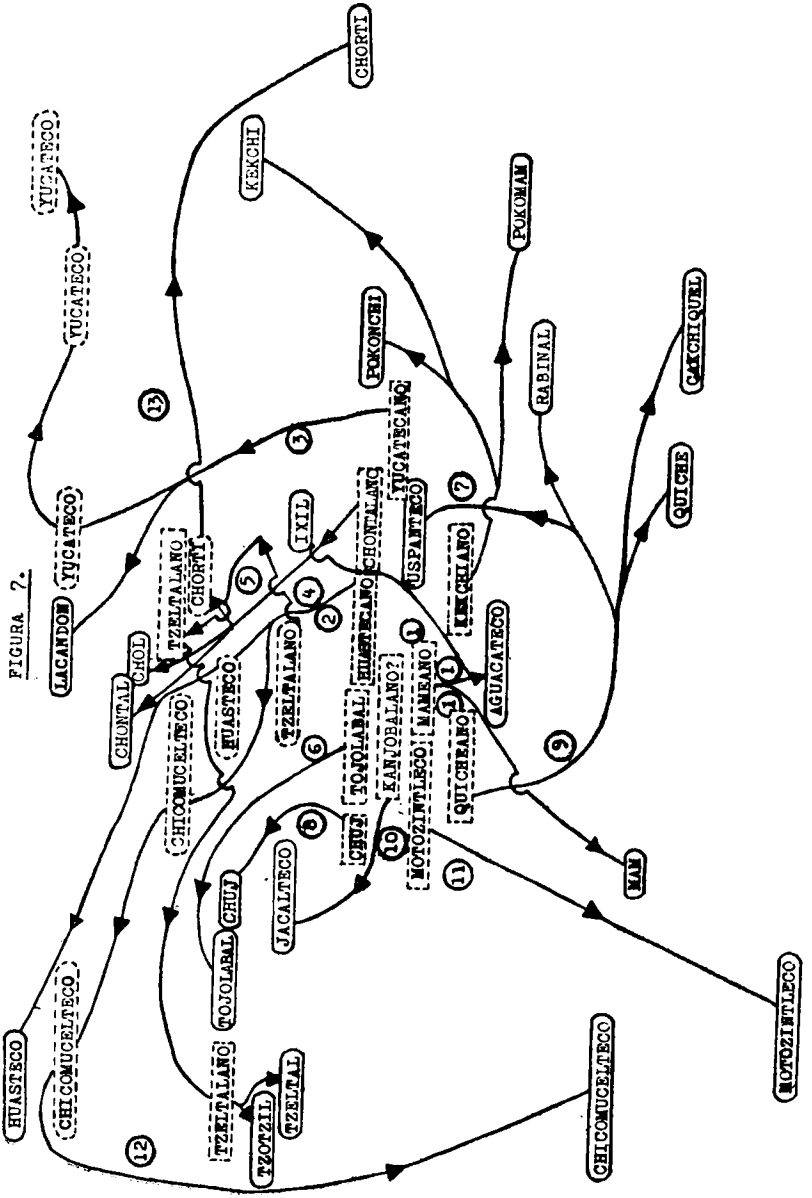

HUASTECO
CHICOMUCELTECO
TZELTALAÑO
TZOTZIL
TZELTAL
TOJOLABAL
CHUJ
JACALTECO
CHICOMUCELTECO
MOTOZINTLECO
MAM
QUICHEANO
AGUACATECO
KANJOBALANO?
MAMEANO
TOJOLABAL
CHUJ
TZELTALANO
HUASTECO
CHICOMUCELTECO
CHONTAL
CHOL
LACANDON
YUCATECO
TUCATECO
YUCATECO
CHORTI
KEKCHI
POKONCHI
YUCATECANO
IXIL
CHONTALANO
USPANTECO
KEKCHI
POKOMAM
RABINAL
CAKCHIQUEL
QUICHE
1
2
3
4
5
6
7
8
9
10
11
12
13

FIGURA 2.

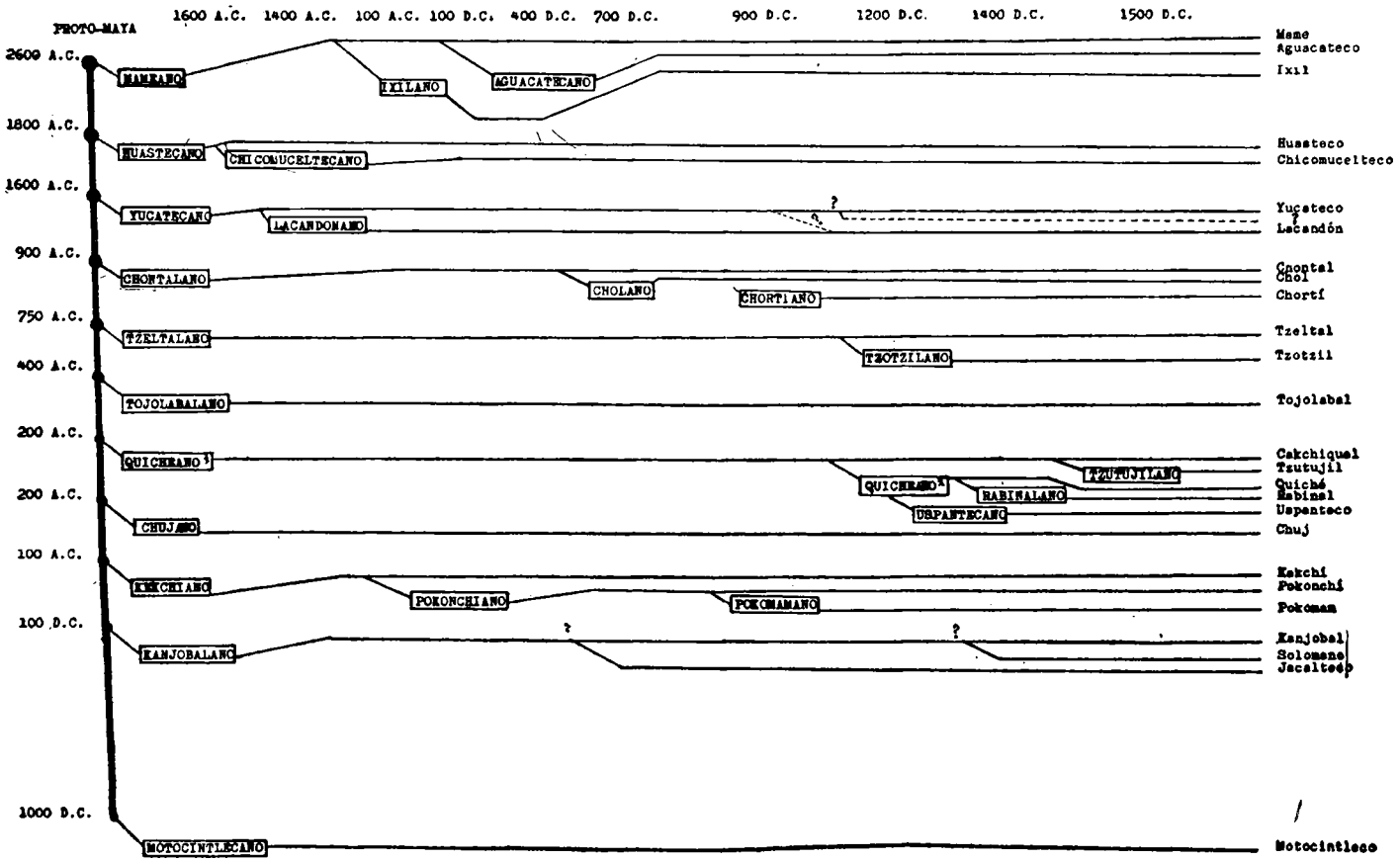

1600 A.C.
1400 A.C.
100 A.C.
100 D.C.
400 D.C.
700 D.C.
900 D.C.
1200 D.C.
1400 D.C.
1500 D.C.
PROTO-MAYA
2600 A.C.
1800 A.C.
1600 A.C.
900 A.C.
750 A.C.
400 A.C.
200 A.C.
200 A.C.
100 A.C.
100 D.C.
1000 D.C.
MAMEANO
YXILANO
AGUACATECANO
HUASTECANO
CHICOMUCELTECANO
YUCATECANO
LACANDONANO
CHONTALANO
CHOLANO
CHORTIANO
TZELTALANO
TZOTZILANO
TOJOLABALANO
QUICHEANO 3
QUICHEANO 4
TZUTUJILANO
KAKCHIANO
CHUJANO
RABINALANO
USPANTECANO
KEKCHIANO
POKONCHIANO
POKOMAMANO
KANJOBALANO
MOTOCINTLECANO
Mame
Aguacateco
Ixil
Huasteco
Chicomucelteco
Yucateco
Lacandón
Cnoptal
Chol
Chortí
Tzeltal
Tzotzil
Tojolabal
Cakchiquel
Tzutujil
Quiché
Rabinal
Uspanteco
Chuj
Kekchí
Pokonchí
Pokoman
Kanjobal
Solomano
Jacalteco
Motocintleco

TABLA DE EQUIVALENCIAS ENTRE SIMBOLOS FONETICOS Y SIGNOS COMUNES

Símbolos fonéticos	p	t	t^y	t^w	ƛ	$ƛ^w$	č	k	k^y	k^w	q	(q^w)	ʔ
Signos comunes	p	t	ty	tw	tz	tzw	ch	k	ky	kw	q	(qw)	'
Símbolos fonéticos	$\dot{p}$	$\dot{t}$	$\dot{t}^y$	$\dot{t}^w$	$\dot{ƛ}$	$\dot{ƛ}^w$	$\dot{č}$	$\dot{k}$	$\dot{k}^y$	$\dot{k}^w$	$\dot{q}$	$\dot{q}^w$	
Signos comunes	p'	t'	ty'	tw'	tz'	tzw'	ch'	k'	ky'	kw'	q'	qw'	
Símbolos fonéticos	b'												
Signos comunes	b												
Símbolos fonéticos					s		š				x		h
Signos comunes					s		x				j		h
Símbolos fonéticos	m	n									ŋ		
Signos comunes	m	n									ng		
Símbolos fonéticos	w						y						
Signos comunes	w						y						
Símbolos fonéticos	$\dot{w}$						$\dot{y}$						
Signos comunes	w'						y'						
Símbolos fonéticos				i	ɨ	u							
Signos comunes				i	ë	u							
Símbolos fonéticos				e	a	o		V·					
Signos comunes				e	a	o		VV					

parándose y alejándose, para cubrir, eventualmente, la amplia área donde habitan en la actualidad las tribus mayas. Esta parte del trabajo se presentará en forma escueta, más bien como muestra que como presentación exhaustiva, a base del trabajo hecho (y aquí presentado) por Terrence S. Kaumfan. Siguiendo esta muestra, y probando cada hipótesis de reconstrucción cultural con datos no-lingüísticos, el arqueólogo, el etnohistoriador, o el etnólogo-antropólogo social contemporáneo, podrá intentar sobre la base relativamente segura de las reconstrucciones lingüísticas, escoger entre esas reconstrucciones las que se puedan identificar con mayor probabilidad con entidades culturales igualmente reconstruidas. Tan sólo la conjugación de datos lingüísticos con los no-lingüísticos puede darnos la relativa seguridad histórica que anhelamos.

REFERENCIAS

ANDRADE, MANUEL J.: *A Grammar of Modern Yucatec.* 1941 University of Chicago Library. Microfilm Collection of Manuscripts on Middle American Cultural Anthropology, No. 41 (1957).

— *Materials on the Mayan languages.* University of Chicago Library. Microfilm Collection of Manuscripts on Middle American Cultural Anthropology, numbers 9, 10, 11, 12, 41. 1941.

DIEBOLD, A. RICHARD, JR.: *Determining the Centers of Dispersal of Language Groups.* International Journal of American Linguistics, vol. 26, pp. 1-10. 1960.

HALPERN, ABRAHAM M.: *A Theory of Maya tš-Sounds.* Carnegie Institution, Publication 13, pp. 51-62. Washington, D. C. 1942.

HOENIGSWALD, HENRY M.: *Language Change and Linguistic Reconstruction.* University of Chicago Press, Chicago. 1960.

KAUFMAN, TERRENCE S.: *The Position of Tzeltal-Tzotzil in the Mayan Family of Languages.* 15 pp. 1961.

— *Tzeltal-Tzotzil Comparative Grammar,* Pt. I: *Phonology.* 182 pp. 1962.

KROEBER, ALFRED L.: Classification of the Mayan languages. In: *Cultural and Natural Areas of Native North America.* University of California Press, Berkeley. pp. 112-115. 1939.

— The Historical Position of Chicomuceltec in Mayan. *International Journal of American Linguistics,* vol. 10, pp. 159-160. 1944.

MCQUOWN, NORMAN A.: Mayan sound-correspondence matrix. pp. 503-509. In: *American Anthropologist,* n.s. vol. 57, pp. 501-570. 1955.

— The Classification of the Mayan Languages. *International Journal of American Linguistics,* vol. 22, pp. 191-195. 1956.

NEWBERRY LIBRARY: A Bibliographical Check List of North and Middle American Indian Linguistics in the Edward E. Ayer Collection. Chicago. 1941.

SELER, EDUARD: Das Konjugationssystem der Maya Sprachen. Berlin. 1887. Gesammelte Abhandlungen zur Amerikanischen Sprach- und Altertumskunde von Eduard Seler, vol. 1, pp. 65-126, 1902.

STOLL, OTTO: Zur Ethnographie der Republik Guatemala, *with* Anhang: Schematischer Stammbaum der Maya Sprachen. Zurich. 1884.

SUMMER INSTITUTE OF LINGUISTICS: Materials on Mayan Languages of Mexico. University of Chicago Library. Microfilm Collection of Manuscripts on Middle American Cultural Anthropology, no. 26. 1949.

SWADESH, MORRIS: [minimal centuries] p. 123 In: Towards greater accuracy in lexicostatistic dating. International Journal of American Linguistics, vol. 21, pp. 121-137. 1955.

— Interrelaciones de las lenguas mayenses. Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia, vol. 13, pp. 231-267. 1960.

— The Linguistic Position of Lacandone. VIII Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología, 1959. Publicado en 1961.

TOZZER, ALFRED M.: A Maya Grammar (with bibliography and appraisement of -the works noted). The Peabody Museum of Harvard University, Cambridge. Papers, Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, no. 9. 1921.

Introducción interpretativa al material cognado: muestra de reconstrucción cultural

Repasando la lista de formas lingüísticas reconstruídas, el lector se da cuenta, desde luego, de una serie de subclasificaciones posibles, por una parte, por el eje temporal, y por otra, por el eje geográfico. Por el eje temporal, podrían distinguirse las formas (y los conceptos, objetos, y demás asociados) que remontan a la comunidad de origen (antes de comenzarse su desintegración), y las que se originaron tan sólo en subgrupos o en idiomas individuales después de que salieron éstos de la comunidad original. Por el eje geográfico, podrían distinguirse las formas (que representan objetos, o conceptos) de por sí limitadas a ciertas regiones geográficas, y las que se distribuyen entre ambientes diferentes, como lo son, por ejemplo, los que circundan a los idiomas de los Altos, y los que rodean a las lenguas de las tierras bajas.

Toda la familia (y, por ende, los mayas residentes en la comunidad original) está de acuerdo en cuanto a la serie siguiente de objetos y conceptos: De los animales reconocieron de modo igual a la COLA y a la PLUMA; y entre los animales

llamaron de igual modo al PERRO y al GATO domésticos, al JAGUAR, al PUMA, a la ARDILLA, al VENADO, a la COMADREJA; entre las aves al CUERVO, al CHUPAMIRTO, a la LECHUZA y al MURCIÉLAGO silvestres; entre los insectos a la PULGA, a la ABEJA, a la MOSCA, a la HORMIGA, al PIOJO y a la GARRAPATA; entre los animales acuáticos nombraron de igual manera al PEZ y al LAGARTO; entre los reptiles al GUSANO y a la CULEBRA. De plantas reconocieron de igual modo a la ESPINA; entre los árboles frutales al AGUACATE, al COYOL, al CHILE y al CACAO, y entre los silvestres al ÁRBOL en general, al PINO y a la CEIBA; entre las legumbres y frutas a la CALABAZA AMARILLA, al CAMOTE, a la ORTIGA, al HENEQUÉN, a la YUCA y al MAÍZ, con sus partes el OLOTE, la MAZORCA y el ELOTE. Entre la comida preparada, reconocieron al PINOLE, a la SAL, y entre las herramientas y procesos, al MOLCAJETE; además, al MASCAR, CHUPAR, COMER CARNE, BEBER, COMER (en general), con sus derivados la TORTILLA, el HAMBRE y el CHIFLAR. Emplearon en común, en la comunidad de origen la palabra MADURO, y llamaron de la misma manera a las CENIZAS, a la LEÑA y al FUEGO. Emplearon las mismas formas para el BULE, y para la JÍCARA (aunque esta última es préstamo del Mixe-Zoque). Nombraron de modo igual a una COSA SAGRADA y a un ESPÍRITU MALO. Entre los productos, las partes, las acciones y demás atributivos del cuerpo, distinguieron de igual manera al VÓMITO, al PUS, a la TOS, a la ENFERMEDAD (en general) y a la RESPIRACIÓN; llamaron de igual modo al HUESO, a la SANGRE, a la LENGUA, a la MANO (o al BRAZO), al MOCO (o a la NARIZ), a los DIENTES y a la BOCA; al EXCREMENTO, al PEDO, al ESTORNUDO, a la ORINA y a la SALIVA. Reconocieron con iguales voces a las acciones de DORMIR, MORIR, VER y ver BRILLAR. Entre los colores, llamaron de igual modo al ROJO, al BLANCO, al VERDE y al AMARILLO, y entre las percepciones de otros sentidos de la misma manera a lo DULCE, a lo FÉTIDO, a lo AMARGO y a lo PICANTE, y toda la familia empleó la misma forma para el verbo SENTIR. Entre otros verbos dijeron de modo igual VENIR, LLEGAR ACA, VOLVER, ENTRAR y LLEVAR. Entre las características del terreno emplearon una forma única común tan sólo para el CERRO, el

AGUA y una GOTA de ella; para la acción de BAÑARSE y para lo SECO. Entre los atributos del cielo, están de acuerdo en los que designan al SOL (el DÍA, o el TIEMPO), al AIRE (o el VIENTO), al GRANIZO y al CIELO (en general). Entre las prendas que visten llaman de igual manera a la TELA DE ALGODÓN, a la SANDALIA, a los CALZONES, a la GARGANTILLA y a la acción de COSER. Entre construcciones, herramientas, y bastimentos y lo que se hace con ellos, están de acuerdo en las apelaciones siguientes: en la acción de BARRER, en el nombre del CORDÓN, del BANCO, del PETATE, de la CASA, y del CAMINO por el que se llega a ella. Entre los numerales están de acuerdo en los nombres de UNO a DIEZ y en la pregunta ¿CUÁNTO? En los nombres de divisiones temporales concuerdan en el nombre de la NOCHE y del AÑO; en las ceremonias y lo que se emplea en ellas en la designación del INCIENSO y de la MÁSCARA; en el comercio en la manera de decir VENDER y PAGAR; en el nombre del PAPEL y de la ESCRITURA. Entre los términos de parentesco empleaban de igual manera en la comunidad de origen los nombres del CUÑADO DEL HOMBRE, del YERNO (o del SUEGRO), de la NUERA, del PARIENTE MASCULINO MAYOR (HERMANO de padre o de madre), y del HIJO de la mujer. Entre los demás tipos de gentes distinguían del mismo modo a un PARIENTE MASCULINO, a un HOMBRE (o a una PERSONA), a un AGENTE MASCULINO o a UNO FEMENINO, al GOBERNANTE (o al DUEÑO), y a un INDIVIDUO POBRE. Entre interacciones concordaban en llamar de la misma manera a la acción de REÍR, a la de LLORAR, a la de TEMER y a la de PENSAR. Entre las acciones dirigidas a alguna meta llamaban de igual modo a la de ENROLLAR y a la de ENTERRAR. Entre los apelativos del desarrollo y del cambio dieron los mismos nombres a la acción de CRECER, a la de LLENARSE y a la de PUDRIR. Entre las calidades y los atributos de formas emplearon las mismas palabras para lo PESADO, lo NUEVO, lo LARGO, lo GRUESO y lo SUAVE (o lo LENTO). Y concuerdan, finalmente, en la partícula REFLEXIVA, en las partículas señaladoras de PERSONA con verbos transitivos en el SINGULAR, con verbos intransitivos tanto en el SINGULAR como en el PLURAL, en la partícula NEGATIVA y en la partícula LOCATIVA general.

Entre estas concordancias, en cuanto al ambiente o en cuanto a los seres humanos y sus acciones dentro de él, se

encuentran ciertas subdivisiones que parecen indicar distinciones de ambiente geográfico: aunque la mayoría de las apelaciones de animales o de plantas son aplicables indiferentemente a tierra fría y a tierra caliente, hay algunas que se limitan o a una o a otra. El LAGARTO es de tierra caliente, y el COYOL, la CEIBA y la YUCA también lo son. Si los demás nombres de la flora y la fauna encajan sin dificultad en el ambiente de la sierra alta Cuchumatán en el que colocamos la comunidad de origen inmediato de la familia mayana, éstos por lo menos hacen presuponer un ambiente más cálido en un período todavía más lejano en el tiempo, es decir, anterior al asentamiento de la comunidad en los Altos. En unos cuantos casos, además, en que no están de acuerdo todos los idiomas de la familia en cuanto al modo de llamar a algún objeto o concepto, estos idiomas se dividen claramente entre idiomas de los Altos y de las tierras bajas: NEGRO y la acción de COMPRAR, se dicen de modo distinto en estas dos áreas geográficas. En unos cuantos casos, igualmente, se hace una división entre altos, medios y bajos, como la evidencia, por ejemplo, la palabra RODILLA. Tanto en estos casos, como en otros (donde, por ejemplo, Yuc-Kek-Chl-Chr comparten una palabra para NOMBRE, en contraste con el resto de la familia que comparte otra), es poco probable que la razón de la división sea en primer lugar geográfica, sino más bien cultural: como en todos los demás casos de subdivisiones menores, el color NEGRO se asociaba con conceptos místico-religiosos, y la voz NOMBRE con conceptos muy particulares de la organización social. Es muy probable que ninguna atribución de objeto o concepto a la comunidad original, y ninguna repartición parcial posterior de distintas voces para tales objetos o conceptos en distintos subgrupos idiomáticos dentro de la familia, pueda esclarecerse totalmente sin una amplia reconstrucción de la cultura, tanto espiritual como material de los que hablaron estos idiomas. Valgan estas sugerencias tan sólo como indicios de hipótesis por probar. Las pruebas mismas atenderán forzosamente a conocimientos no sólo lingüísticos sino también mayormente culturales más amplios de los que actualmente disponemos.

MATERIALES LINGÜISTICOS PARA EL ESTUDIO DE LAS RELACIONES INTERNAS Y EXTERNAS DE LA FAMILIA DE IDIOMAS MAYANOS

Por TERRENCE S. KAUFMAN
Universidad de
California (Berkeley)

El que escribe se ha dedicado a la recopilación de voces cognadas en los idiomas de la familia mayana desde principios de 1959, cuando durante dos meses como ayudante de investigaciones de Norman A. McQuown en la Universidad de Chicago hizo recuentos de cognadas en listas de palabras en los diversos dialectos tzeltales y tzotziles. Sus primeros esfuerzos se realizaron a base de los materiales que se encuentran en el archivo del Proyecto de Investigaciones Lingüísticas Macromayanas, los que en su mayor parte fueron reunidos por Manuel J. Andrade y por Norman A. McQuown.

Desde aquella época ha continuado este trabajo de recopilación de cognadas y de formulación de hipótesis acerca de la fonología y gramática del proto-mayano, inspirado en gran parte por las contribuciones de McQuown a la fonología comparativa del mayano y a la sub-clasificación genética basada en la fonología. Estos estudios cobraron mayor ímpetu a través de oportunidades, en 1960 y 1961, para hacer trabajo de campo sobre el tzeltal durante períodos de seis y de cuatro meses, respectivamente, cuyo resultado inmediato será una gramática descriptiva del tzeltal que se presentará al Departamento de Lingüística de la Universidad de California, Berkeley, como disertación doctoral.

Sobre la base de las voces cognadas recopiladas hasta entonces se formuló, en el verano de 1961, una lista de palabras cuyo propósito principal fue recoger un cuerpo de buen ta-

maño de materiales léxicos comparables en los idiomas mayanos, el que contendría ricos materiales cognados. Estas listas de palabras, que contenían alrededor de 700 voces, fueron empleadas por N. A. McQuown y por O. B. Berlin para obtener materiales del chuj, del jacalteco y del kanjobal, y por Kaufman para conseguir materiales del chol, durante ese mismo verano. Estos materiales fueron especialmente valiosos, en vista de que los datos sobre estos idiomas, en especial sobre el chuj y el jacalteco, hasta entonces apenas existían.

En febrero de 1962, sobre la base del material cognado recopilado hasta entonces, Kaufman comenzó un fichero de cognadas mayanas, empleando como criterio para su inclusión el que cada voz cognada apareciera por lo menos en dos de los once sub-grupos de la familia (véase la lista de tales grupos más adelante). Se hicieron unas mil fichas. Basándose en estas fichas de cognadas, Kaufman preparó una revisión de su lista para el "reconocimiento del vocabulario mayano", la que llegó a incluir la mayor parte de las glosas presentes en las 1,000 fichas de cognadas. A la lista resultante de alrededor de 1,400 glosas se le antepuso una serie de preguntas en cuanto a los sistemas fonémicos y morfológicos de los idiomas individuales. En la primavera de 1962, estas listas se despacharon por conducto de los directores regionales del Instituto Lingüístico de Verano (=Wycliffe Bible Translators) a los lingüistas-misioneros que trabajan con los idiomas mayanos, rogándoles llenaran las listas de glosas y contestaran las preguntas sobre la fonémica y la morfología en tanto les permitiera el tiempo a su disposición. Esperábase que las listas pudieran llegar durante el verano de 1962 a tiempo para que los resultados pudieran incorporarse a este informe. No fue suficiente, sin embargo, el tiempo disponible para que llegaran más que unas cuantas (las del jacalteco, del chuj, del mopán y del aguacateco) hasta esta fecha, aunque los resultados hasta ahora obtenidos son excelentes.

Por lo tanto, los datos empleados en este estudio consisten en las 1,000 fichas de cognadas que se hicieron en febrero de 1962 (las que no han sido ampliadas con el material más recientemente disponible, puesto que este no es, todavía, representativo de la familia entera). Este estudio, por esto, se basa en materiales léxicos recopilados de una variedad de fuentes asequibles que en sí no están organizadas de acuerdo con un

plan integral específico —el de cotejar un cuerpo bastante amplio de datos léxicos comparables—. En consecuencia, hay huecos en los datos nuestros, que no se podrán llenar hasta que no se hayan llenado las listas del Reconocimiento del Vocabulario Mayano o algún formulario semejante para todos los idiomas mayanos aún vivos.

Teniendo en cuenta que el material disponible es a menudo fragmentario, se han organizado los materiales cognados de acuerdo con los principios siguientes:

a) Si se encuentra una cognada en todos los sub-grupos (no necesariamente en cada idioma), o en todos menos en uno de los sub-grupos, se le ha clasificado como una cognada del *tipo A* y se ha incluido en este estudio.

b) Si a una cognada dada se le encuentra en idiomas dispersos por toda la familia, es decir, si no se encuentra limitada a una sola serie de idiomas contiguos, pero que tampoco se halla en todos los sub-grupos ni en todos menos en uno, se le incluye en este estudio y se le clasifica como una cognada del *tipo B*.

c) Se incluyen, además, en el tipo A, las series de dos a cinco cognadas que poseen la misma glosa, pero que están en distribución mutuamente exclusiva (o complementaria) con respecto de la serie de todos los sub-grupos o de todos menos uno. Además de esto, en el tipo B se incluyen las series de dos a cinco cognadas, que se extienden en distribución complementaria con toda la familia, pero que no cumplen con los requisitos numéricos del tipo A.

d) Todas las demás cognadas se excluyen.

Las cognadas individuales o los grupos de cognadas de los tipos A y B están organizados por sus glosas en *dominios* de voces semánticamente relacionadas. Se presentan quinientas treinta y dos de tales voces, de las que 218 pertenecen al tipo A y 314 al tipo B. Un índice de los dominios presentados precede a la lista de las glosas y de las formas que les corresponden en los distintos idiomas mayanos.

Para cada glosa en la lista de dominios se citarán una o varias formas cognadas: a menudo a una forma citada se le precederá con un asterisco (*), que indicará una forma reconstruida; en otros casos no ocurre el asterisco, lo que significa que los datos son insuficientes para poder hacer una reconstrucción. Las formas precedidas de un asterisco, no obstante,

no deben ser tomadas como reconstrucciones proto-mayanas plenamente fidedignas. Dos factores hacen que por lo pronto tal fidedignidad no sea alcanzable: en primer lugar, para un *etymon* dado, ciertos contrastes protomayanos pueden descubrirse tan sólo cuando se conocen las cognadas de ciertos idiomas cruciales; cuando éstas no se conocen, o cuando no existen, la forma provista de un asterisco es adecuada únicamente para los idiomas que tras ella se citan y, por ende, no se puede llamar, propiamente dicho, proto-mayana; en segundo lugar, las reconstrucciones no se han hecho a la luz de una teoría de la fonología proto-mayana plenamente elaborada, aunque sí representan la opinión del que escribe en este momento. Son sujetos, desde luego, por lo tanto, a la modificación y al refinamiento subsecuente.

El cuadro siguiente muestra los símbolos para las correspondencias que hasta ahora de modo tentativo se han identificado:

p	t	ty	tw	tz	tzw	ch	k	ky	kw	q	(qw)	'
p'	t'	ty'	(tw')	tz'	tzw'	ch'	k'	ky'	kw'	q'	qw'	
b												
				s		x				j		h
m	n									ng		
	l											
w						y						
w'						y'						
		i	ë	u		VV						
		e	a	o								

Patrones morfémicos (raíces)

CVC
CV'C
CVVC
CVhC
CVXC
CVCVC
CVVCVC
CVCVhC
CVhCVC
CVCV'C

1. El símbolo */Q/ indica que no es posible, sobre la base de los datos disponibles, averiguar si el sonido del proto-maya era *kw o *q,

2. En muchos casos donde */a/ se escribe, no es posible averiguar si el sonido original era */a/ o */ë/.
3. */t/ puede representar tanto */t/ o */tw/, como */t/ o */ty/.
4. Cuando se trata de idiomas que no poseen la cantidad vocálica, un símbolo de una vocal corta puede representar una vocal larga del proto-mayano.
5. /X/ indica que /h/ o /cantidad vocálica/ se encontraba en la proto-forma, o que tal vez ambas ocurrían como variantes de una misma forma.

En vista de que la clasificación de los idiomas mayanos del que escribe difiere un tanto de la que previamente ha publicado McQuown (1956), tanto en la asignación de ciertos idiomas a ciertos sub-grupos como en la terminología, será de utilidad presentar la guía siguiente. Puesto que los datos disponibles para los diversos idiomas no son del mismo alcance, solamente los datos de las lenguas subrayadas se citan en este estudio. Para estas lenguas, no obstante, los datos son bastante extensos; cuando no se dispone de datos del mame, sin embargo, a veces se citan datos del aguacateco, siempre entre paréntesis. Asimismo, cuando no se dispone de datos quichés, pueden citarse datos cakchiqueles, y cuando faltan datos del chortí, podemos citar datos choltíes.

Sub-grupo	*Idioma*	*Abreviatura*
I. Huastecano (extinguido)	1. *Huasteco*	Hua
	2. Chicomucelteco (=Cotoque, Coxoh)	Chc
II. Yucatecano	1. *Yucateco*	Yuc
	2. Mopán	Mop
	3. Lacandón	Lac
III. Cholano	1. Chontal	Chn
	2. *Chol*	Chl
	3. *Chortí* (variedad extinguida Cholti: Cht)	Chr
IV. Tzeltalano	1. *Tzeltal*	Tze
	2. *Tzotzil*	Tzo
V.	*Tojolabal*	Toj
VI.	*Chuj*	Chj
VII. Kanjobalano	1. *Kanjobal* (incluye el Solomeco)	Kan
	2. *Jacalteco*	Jac

VIII.	(extinguido)	Motocintleco	Mot
IX.	Mameano	1. Ixil	Ixl
		2. (Aguacateco)	Agc
		3. *Mame*	Mam
X.	Quicheano	1. *Quiché*	Qui
		2. (Cakchiquel)	Cak
		3. Tzutujil	Tzu
		4. Achí (=Rabinal)	Ach
XI.	Kekchiano	1. Pocomam	Pcm
		2. *Pocomchí*	Pch
		3. Kekchí	Kek

Otras abreviaciones

M-Z	Mixe-Zoque
Mi	Mixe
P-M	Proto-Mayano
PS	Popoluca de la Sierra
ZC	Zoque de Copainalá
Zo	Zoque

INDICE DE LOS DOMINIOS Y DE SU UBICACION

	Tipo A	*Tipo B*
I. ANIMALES		
Miembros de animales, etc.		
A. 1-5	5	
B. 6-8		3
Animales domésticos		
A. 9-11	3	
B. 12-13		2
Mamíferos		
A. 14-23	10	
B. 24-33		10
Aves		
A. 34-40	7	
B. 41-46		6

	Tipo A	*Tipo B*
Insectos		
A. 47-54	8	
B. 55-61		7
Animales acuáticos		
A. 62-65	4	
B. 66-69		4
Reptiles, etc.		
A. 70-71	2	
B. 72		1
	39	33
II. PLANTAS		
Partes de plantas		
A. 73-75	3	
B. 76-79		4
Arboles frutales		
A. 80-83	4	
B. 84-89		6
Otros árboles		
A. 90-92	3	
B. 93-98		6
Enredaderas		
A. 99-101	3	
B. 102-107		6
Hierbas		
A. 108-109	2	
B. 110-116		7
Cactos, etc.		
A. 117-118	2	
B. 119-121		3
Maíz		
A. 122-125	4	
B. 126-127		2
Tabaco		
B. 128-130		3
	21	37
III. AGRICULTURA		
B. 131-135		5

	Tipo A	*Tipo B*
IV. ALIMENTO		
Preparaciones de maíz		
A. 136	1	
B. 137-142		6
Otros alimentos		
A. 143	1	
Herramientas y procesos		
A. 144	1	
B. 145-147		3
El comer y actividades bucales		
A. 148-153	6	
B. 154-159		6
Condiciones de comestibles		
A. 160	1	
B. 161		1
V. FUEGO		
A. 162-168	7	
B. 169-173		5
VI. ENVASES		
A. 174-175	2	
B. 176-180		5
VII. CREENCIAS		
A. 181-182	2	
B. 183-185		3
VIII. ENFERMEDAD		
A. 186-190	5	
B. 191		1
IX. CUERPO		
Partes		
A. 192-206	15	
B. 207-229		23
Productos y funciones		
A. 230-235	6	
B. 236-240		5
Estados anormales		
A. 241	1	
B. 242-246		5

	Tipo A	*Tipo B*
X. SENSACIÓN		
Visión		
A. 247-248	2	
Colores		
A. 249-253	5	
Paladeo, olfato y oído		
A. 254-259	6	
B. 260		1
XI. MOVIMIENTO EN EL ESPACIO		
A. 261-266	6	
B. 267-273		7
XII. POSICIÓN		
A. 274	1	
B. 275-276		2
XIII. TIERRA		
A. 277-282	6	
B. 283-285		3
XIV. AGUA		
A. 286-289	4	
B. 290-294		5
XV. CIELO		
A. 295-301	7	
B. 302-304		3
XVI. VESTIMENTA		
A. 305-309	5	
B. 310-314		5
XVII. ESTRUCTURAS, HERRAMIENTAS Y BASTIMENTO		
A. 315-321	7	
B. 322-336		15
XVIII. MEDICIÓN		
Numeración		
A. 337-349	13	
B. 350-354		5
Tiempo		
A. 355-356	2	
B. 357-364		8

	Tipo A	*Tipo B*
XIX. DIVERSIÓN Y RECREO		
A. 365-366	2	
B. 367-374		8
XX. COMERCIO		
A. 375-379	5	
B. 380-385		6
XXI. ROLES		
Parentesco		
A. 386-390	5	
B. 391-403		13
Tipos de gente		
A. 404-408	5	
Otros roles		
A. 409-411	3	
B. 412		1
XXII. INTERACCIÓN VERBAL		
A. 413-414	2	
B. 415-425		11
Conceptos y pensamiento		
A. 426-428	3	
B. 429-435		7
Traslado de bienes		
B. 436-439		4
Valores		
B. 440-443		4
Miscelánea		
B. 444-449		6
XXIII. ACCIÓN DIRIGIDA HACIA UNA META		
A. 450-451	2	
B. 452-474		23
XXIV. DESARROLLO Y CAMBIO		
A. 475-477	3	
B. 478-482		5
XXV. CALIDADES Y CONTORNOS		
A. 483-487	5	
B. 488-503		16

		Tipo A	*Tipo B*
XXVI. PARTÍCULAS			
Pronominales			
A. 504		1	
B. 505-510			6
Señaladoras de persona			
A. 511-522		8	
B.			4
Adverbiales, etc.			
A. 523-524		2	
B. 525-532			8
	SUMA	Tipo A	218
		Tipo B	314
			532

PRESENTACION POR DOMINIOS DE MORFEMAS COGNADOS MAYANOS

I. ANIMALES

Partes de animales, etc.

Tipo A

1. COLA		*ngeeh	familia entera
2. ALA	a)	*xiikw'	Tze-Tzo-Yuc-Pch-Kek Kan-Jac-Mam-Qui
	b)	*wech'	Toj-Chl (¿Hua?)
3. CUERNO	a)	*'uk'a', etc.	Pch-Jac-Kan-Mam-Qui-Hua
	b)	*xul.ub	Tze-Yuc-Toj-Chj
	c)	*xukw.ub (<xuhkw 'flanco, esquina')	Kek-(Cht)
4. HUEVO	a)	*ngolop'	Toj-Chj-(Agc)
	b)	*mol	Pch-Kek-Qui
	c)	*xos	Kan-Jac-Mam-Qui-Yuc (he')
	b)	*tun/ton (piedra) + mutw (ave)	Tze-Tzo-Chl (¿Hua?)
5. PLUMA QUETZAL		*q'uuq'	familia entera (¿Hua?)

	Tipo B		
6.	CRESTA	*t'eel	
7.	NIDO	*sook	
8.	PANAL	*'okwong	
		*'aqang	(¿ambos del mixe-zoque?)

Animales domésticos

	Tipo A		
9.	PERRO	a) *peqw'	Yuc, Hua (<Zapotecano?)
		b) *tzw'i'	otros idiomas mayanos
10.	PAVO	a) *'akw'ach	Pch-Kek-Chj-Kan-(Agc)-Chl
		b) *'akw'	Mam-Qui
		c) *kutz	Tze-Yuc-Chr (¿Hua?)
11.	GATO	*mis/mes	familia entera (<Nahua?) (¿Hua?)
	Tipo B		
12.	ANIMAL DOMESTICO	*'alaq'	
13.	LADRAR	*woj	

Mamíferos

	Tipo A		
14.	JAGUAR	*bahlëm	familia entera (¿Hua?)
15.	ZARIGÜEYA	a) *'uch	Tze-Tzo-Yuc-Chl
		b) *'uhchum	Toj-[Tze]-Chj-Kan-Jac
		c) *huhty'	Hua-Kek-Qui (¿Mam?)
16.	RATON, RATA	a) *ch'oh	Tze-Tzo-Pch-Kek-Qui
		b) *ch'o'	Yuc-(Chr)
		c) *ch'o'w	Toj-Chj-Kan-Jac (¿Hua?)
			Chl tzuk<M-Z
17.	CONEJO	a) *t'u'l	Tze-Tzo-Yuc-Chl-Chr
		b) *chich	Toj-Chj-Kan

	c) *'imul	Pch-Kek-(Agc)-Qui Hua koy<M-Z
18. TUZA	a) *baah	Tze-Tzo-Yuc-Hua-Pch-Kek-Jac-Chl-Qui-Chr-Mam
	b) *kwo'n	Chj-Kan
19. ARMADILLO	a) *'ib	Tze-Tzo-Jac-Chl
	b) *'ib-ach	Yuc-Chj-Kan-Chr
	c) *'ib-oy	Pch-Kek-Toj-Mam-(Cak) (¿Hua?)
20. PUMA	*kooj	familia entera (¿Mam?)
21. ARDILLA	*ku'k	familia entera (¿Hua?)
22. VENADO	*kyehj	familia entera (¿Hua?)
23. COMADREJA *Tipo B*	*saqbin	familia entera
24. MONO ARAÑA	etyma varios, e.g.	
	a) *ma'x	
	b) *k'oy	
25. MONO CHILLON	*batz'	
26. CUATI (TEJON, PIZOTE)	etyma varios, e.g.	
	a) *tz'utz'	
	b) *kohtom	
	c) *sis	
27. COYOTE	etyma varios, e.g.	
	a) *'oq	
	b) *xo'j	
28. TEPEZCUINTLE	*halaw	
29. PUERCO ESPIN	*k'i'x + *'uch/ huhty'	(zarigüeya)
30. DANTA, TAPIR	etyma varios, e.g.	
	a) *tzimin	
	b) *tixVl	
31. MOFETA	*pahëy	
32. ZORRA	etyma varios, e.g.	

		a) *wa'x	(¿Mixeano?)
		b) *wetw	(¿Zoqueano?)
33.	JABALI	etyma varios, e.g.	
		a) *kitam	
		b) *'ahq	
	Aves		
	Tipo A		
34.	PAJARO	a) *mutw	Tze-Tzo-Toj-Chj-[Yuc]-Chl-Chr
		b) *tz'ikwin	Yuc-Hua-Pch-Kek-Kan-Jac-Qui (¿Mam?)
35.	CUERVO	*jooj	familia entera (¿Yuc?)
36.	BUHARRO	a) *hos	Tze-Chj-Kan-Chl
		b) *'usej	Toj-Chj-Jac-Chr
		c) *k'uty	Pch-Kek-Qui-Mam-Hua (¿Yuc?)
37.	SANATE	a) *tz'ok/ch'ok	Kek-Pch-Kan-Jac Mam-Qui
		b) *k'a'aw	Tze-Toj-Chj-Yuc (¿Chl?)
38.	CHUPAMIRTO	*tz'unu'n	familia entera
39.	LECHUZA	*xooch'	familia entera
40.	MURCIELAGO	*sootz'	familia entera
	Tipo B		
41.	BUHO	etyma varios, e.g.	
		a) *tuhkuru	(<yutoazteca)
		b) *'ikin	
42.	AVE MACHO	*'aj-tzo'	
43.	PATO	*pech	
44.	GUACAMAYA	*mo'	
45.	GAVILAN	etyma varios, e.g.	
		a) *likw	
		b) *t'iiw	
		c) *xi(h)kw	
		d) *kwot	
46.	LORO, PERI-QUITO	*ky'el	

Insectos

Tipo A

47.	PULGA	*ky'ëq	familia entera
48.	ABEJA, Miel	*kaab	familia entera
49.	MOSCA	*'us	familia entera (Pch-Kek 'utz') (¿Hua?)
50.	GORGOJO	a) *hë'h	Tze-Tzo-Hua-Pch-Chl-Mam
		b) *ha'y	Chj-Kek
		c) *haja'	Kan-Jac
51.	HORMIGA	*sanik, etc.	familia entera
52.	ARAÑA	a) *'am	Yuc-Tze-Tzo-Hua-Pch-Kek-Chl-Qui-Chr
		b) *xim	Mam-Chj-Kan-Jac (¿Toj?)
53.	PIOJO (=beber)	*'uk'	familia entera
54.	GARRAPATA	*siip	familia entera (¿Yuc?)

Tipo B

55.	MARIPOSA	etyma varios, e.g.	
		a) *pehpen	
		b) *nam	
56.	GRILLO	*chiil/xiil	
57.	LUCIERNAGA	*kwukway	
58.	CUCARACHA	etyma varios, e.g.	
		a) *pewal	
		b) *peek'	
59.	MOSQUITO	*xe'n	
60.	AVISPA	etyma varios e.g.	
		a) *xuux	
		b) *hoonon	
61.	ALACRAN	etyma varios e.g.	
		a) *sina'ng	
		b) *tzek	

Animales acuáticos

Tipo A

62.	SAPO	a) *'wo'	Yuc-Hua-Kek-Toj-Chj-Mam
		b) *peq/poq	Kan-Jac-Tze-Tzo-Chl-Chr-Qui-Pch

63. RANA	a) *'aj-muuch	(Tze-Tzo) Yuc-Hua-Kek-Chl-Chr
	b) *pajtza'	Chj-Jac-Kan
	c) *ch'uch'	Tze-Tzo-Toj-Mam (¿Qui?)
64. PEZ	*këy	familia entera (¿Hua?)
65. LAGARTO	*'ahyin	familia entera Jac, Kan < español
Tipo B		
66. TORTUGA GRANDE	etyma varios e.g.	
	a) *'ahkw	
	b) *peety (o *peetz)	
67. TORTUGA CHICA	*kwokw	
68. CANGREJO	etyma varios e.g.	
	a) *twëp	
	b) *nep'	
69. IGUANA	etyma varios e.g.	
	a) *intam	(¿no mayano?)
	b) *huuj/hiij	
Reptiles, etc.		
Tipo A		
70. GUSANO	*luqum, etc.	familia entera (¿Mam?)
71. CULEBRA	*kan	familia entera (¿Pch-Kek?)
Tipo B		
72. CARACOL	etyma varios e.g.	
	a) *puy	
	b) *xoch	
	c) *kw'o..	
II. PLANTAS		
Partes de Plantas		
Tipo A		
73. RAIZ	a) *xe'	Kek-Kan-Jac-Mam-[Qui]
	b) *yab	Pch-Qui

	c) *'ib, etc.	Tzo-Hua-Toj-Chj-Chl-Tze (<'eb) (¿Yuc?)
74. PEPITA, HUESO	a) *neeq'/nahq'	Yuc-Pch-Kek-Qui-Chr
	b) *bëq'	Tze-Tzo-Chl-Jac-Mam (Qui) (¿Hua?)
75. ESPINA	*k'i'x	familia entera
Tipo B		
76. SEMILLA	*hing(')a..	
77. RESINA	etyma varios e.g.	
	a) *q'ol	
	b) *xuch'	
78. FLOR	*ngik	
79. HOJA	*xaq	
Arboles frutales		
Tipo A		
80. AGUACATE	*'oong	familia entera
81. COYOL	*mëëp	familia entera
82. CHILE	*'ik	familia entera
83. CACAO	kakaw	
	kokow	familia entera <Nahua
	këkëw	
Tipo B		
84. CHICOZAPOTE	*muy'	
85. ANONA	etyma varios e.g.	
	a) *kw'ewex	
	b) *pak	
86. GUAYABA	pata, etc.	Mixe-Zoque
87. ZAPOTE[1]	*twulul	
88. ZAPOTE[2]	*ha'as	
89. JOCOTE	*po'on, etc.	
Otros árboles		
Tipo A		
90. ARBOL	*tyee'	familia entera
91. PINO	*tya'ng	familia entera (¿Hua?)
92. CEIBA	*'inup	familia entera

Tipo B		
93. PALMA	etyma varios e.g.	
	a) *xa'ng	
	b) *'apak'	
94. ACHIOTE	*ho'ox	
95. SAUCE	*toq'oy	
96. CIPRES	*kw'isis	
97. CORCHO, BALSA	*bëëty	
98. ROBLE	*jih	
Enredaderas		
Tipo A		
99. CALABAZA AMARILLA	*h'uXm	familia entera
100. CAMOTE	*'iis	familia entera
101. FRIJOL	a) *kinaqw'	Tze-Tzo-Hua-Pch-Kek-Toj-Qui-Mam
	b) *bu'ul	Yuc-Chl-Chr
	c) *tut	Chj
	d) *hup'al	Kan-Jac
Tipo B		
102. TOMATE	etyma varios e.g.	
	a) *pix	
	b) *koya'	< Mixe-Zoque
103. ZARZAMORA	etyma varios e.g.	
	a) *tokan	
	b) *makom	
104. ENREDADERA	*'aaq'	
105. CALABACITA	etyma varios e.g.	
	a) *mukwun	
	b) *tz'ohl	
106. CALABAZA BLANCA	etyma varios e.g.	
	a) *q'ooq'	
	b) *mëy	
107. UVA	*tz'usub	
Hierbas		
Tipo A		
108. ORTIGA	*lah	familia entera (¿Mam?)

109. HIERBA	a) *'aq	Tze-Tzo-Yuc-Kek-Toj-Chj-Chr
	b) *k'im	[Kek]-Pch-Kan-Qui-Jac (¿Hua?)
Tipo B		
110. AMOLE	*ch'upaq	
111. CAÑA	etyma varios e.g.	
	a) *'aj	
	b) *jalal	
112. HELECHO	*tzihb	
113. VERDURAS	*'ityaj	
114. SEMILLA DE ALGODON	*tux	
115. ALGODON	*tinëm, etc.	
116. GIRASOL	*su'n	
Cactos, etc.		
Tipo A		
117. HENEQUEN	*kih	familia entera
118. YUCA	*tz'iXn	familia entera
Tipo B		
119. BROMELIA	*'ek'	
120. CHAYOTE	etyma varios e.g.	
	a) *pehtwaq	
	b) *pajk'ak'	
121. PIÑA	etyma varios e.g.	
	a) *pajk'	
	b) *matzajti'	(¿no-mayano?)
Maíz		
Tipo A		
122. MAIZ	a) *'i'm	Hua
	b) *'ix + i'm	otros idiomas mayanos
123. OLOTE	*bëqël	famila entera
124. MAZORCA	*ngal	famila entera (¿Tze/Tzo?)
125. ELOTE	*'ajan	familia entera (¿Yuc?)
Tipo B		
126. HOJAS DE MAIZ	*joj/joq	
127. JILOTE	*hih/hi'	

Tabaco		
Tipo B		
128. TABACO PARA MASCAR	*kw'uhtz	
129. CIGARRO	*siikw'	
130. TABACO	*mëhy'	
III. AGRICULTURA		
Tipo B		
131. SEMBRAR[1]	*'aw	
132. SEMBRAR[2]	*tz'un	
133. COSECHAR	*jach'/hach'	
134. MILPA	etyma varios e.g.	
	a) *kol	
	b) *'abix	
	c) *kw'al	
	d) *'alVj	
	e) *'aw-Vl	
135. ESCARDA	*'aq'in/'aq'en	
IV. ALIMENTO		
Preparaciones de maíz		
Tipo A		
136. PINOLE	*ky'aj	familia entera (¿Tze/Tzo?)
Tipo B		
137. MAIZ LIXIVIADO	*buuch (= cenizas)	
138. DESGRANAR EL MAIZ	*q'uty	
139. BEBIDA DE MAIZ	*maatz' (=chupar)	
140. MASA DE MAIZ	*q'oy	
141. MOLER EL MAIZ	*juch'	
142. ATOLE	etyma varios e.g.	
	a) *'ul	Mixe-Zoque (?)
	b) sa'	
	c) *joch'	
Otros alimentos		
Tipo A		
143. SAL	*'aatz'am	familia entera (¿Yuc?)

Herramientas y procesos		
Tipo A		
144. MOLCAJETE	*këë'	familia entera
145. COMAL	etyma varios e.g. a) *sa'm b) *saamVt c) *xoht	
146. MOLER	*ke'	
147. FREIR, TOSTAR	*k'il	
El comer y actividades bucales		
Tipo A		
148. MASTICAR, MORDER	*kw'ux	familia entera (¿Hua?)
149. CHUPAR	*tz'ub/tz'u'	familia entera (¿Jac-Kan?)
150. COMER CARNE	*tzi'/twiw	familia entera (¿Hua?)
151. BEBER	*'uk'	familia entera
152.[1] COMER	*we'/wa'	familia entera
152.[2] COMIDA (TORTILLA)	*waaj/wah	familia entera
152.[3] HAMBRE	*wa'/we'/wi'	familia entera (¿Hua?)
153. CHIFLAR	*xuub	familia entera
Tipo B		
154. COMER FRUTA	*lo'	
155. LAMER	*leq'	
156. TRAGAR	*biq'/buq'	
157. TRAGAR, CUELLO	*nuq'$^{=}$	
158. COMER ALIMENTOS BLANDOS	*maq'	
159. COMIDA (TORTILLA)	etyma varios e.g. a) *'o'tw b) *lej/loj	
Condiciones de comestibles		
Tipo A		
160. COCIDO, MADURO	*tyaq'-ang	familia entera

Tipo B

161. CRUDO		*tzeh	

V. FUEGO

Tipo A

162. CENIZAS		*tya'ng	familia entera
163. LEÑA		*si'	familia entera
164. FUEGO		*q'aXq'	familia entera
165. HUMO	a)	*tap'	Toj-Chj
	b)	*ngup'	Kan-Jac
	c)	*sib	Mam-Qui-Pch-Kek
	d)	*butz'	Yuc-Chl-Chr
	e)	*ch'ahil	Tze-Tzo (¿Hua?)
166. BRASAS	a)	*'aq'al	Tze-Tzo-Toj-Qui-Chr-Chj
	b)	*'aq'	Pch
	c)	*q'al	Hua-Mam (¿Yuc?)
167. CALIENTE	a)	*q'ix/q'ax	Tze-Tzo-Hua-Pch-Kek-Toj-Chj-(Chl)
	b)	*tëqëw, etc.	Yuc-Lac-Chl
168. CAL	a)	*chuun	Pch-Kek-Mam-Qui
	b)	*tya'ng (= cenizas)	Yuc-Chl-Tze-Tzo Toj-Chj-Kan-Jac-Hua

Tipo B

169. FRIO	etyma varios e.g.		
	a)	*siis	
	b)	*si'kw	
	c)	*ke'	=
170. TIZNE	a)	*bëq	
	b)	*si' (leña) + *bëq	
171. APAGAR		*tyup/tyup'	
172. QUEMAR		*kw'at	
173. ARDER		*til	

VI. ENVASES

Tipo A

174. BULE		*tzuh	

	Tipo A (C)		
175.	JICARA	*tzima	<Mixe-Zoque familia entera (¿Yuc?)
	Tipo B		
176.	BATEA	*jukwub/huk-wub	
177.	ESCUDILLA	*johm	
178.	CESTO	etyma varios e.g. a) *mo'ch b) chakach c) *xu'kw	
179.	OLLA	etyma varios e.g. a) *p'eht b) *p'in c) *pat d) *xij e) *q'i/eb	
180.	BOLSA DE RED	*chim	
VII.	CREENCIAS		
	Tipo A		
181.	COSA SAGRADA; DIOS	*k'uh	familia entera (¿Hua?)
182.	ESPIRITU MALO	*lab	familia entera (¿Toj-Chj?)
	Tipo B		
183.	NAGUAL, BRUJO	*way (=sueño)	
184.	AYUNO	= *ch'ahb	
185.	CORAZON; ALMA	etyma varios e.g. *pixan *kw'ux (= amor)	
VIII.	ENFERMEDAD		
	Tipo A		
186.	VOMITAR	*xeh/xap'	familia entera
187.	PUS	*poxow	familia entera (¿Hua?)
188.	TOS	*'oj(o)b	familia entera
189.	ENFERMO	*'yah/'ya'	familia entera

190. AGARRROTAR; RESPIRAR		*jiq'/jaq'	familia entera (¿Yuc?)
Tipo B			
191. DOLOR(OSO)		*q'ux	
IX. CUERPO			
Partes			
Tipo A			
192. HUESO; MAGRO		*baaq	familia entera
193. SANGRE		*kik'	familia entera
194. LENGUA		*'aaq'	familia entera (¿Hua?)
195. MANO; BRAZO		*qw'ëb	familia entera
196. OREJA		*xikwin/chikwin	familia entera
197. BARRIGA	a)	*k'u../k'o..	Jac-Kan-Tze-Tzo-Mam-Chj
	b)	*pam	Hua-Pch-Kek-Qui
	c)	*nëk'	Yuc-Chl-Chr
198. NARIZ	a)	*ngi'/ngu'	Tze-Tzo-Yuc-[Pch]-Toj-Chj-Chl-Chr
	b)	*tzwa'm (= moco)	Hua-Pch-Kan-Jac-Mam-Qui
		*tzwa'm (nariz, hocico) + *si' (leña) = tizne	
199. MOCO; NARIZ		*sahm/sihm/tzwa'm	familia entera
200. MUELA	a)	*cha'am	Yuc-Tze-Tzo-Toj-Chl-Kan
	b)	*ka' (= mortero)	Pch-Kek-Chj-Jac-Mam-Qui (¿Hua?)
201. DIENTE		*'eh	familia entera
		Hua tzooh = Yuc ko Yuc/'e/= 'punta'	
202. UÑA; GARRA; PEZUÑA	a)	*'ihky'aq	Tze-Yuc-Hua-Chi
	b)	*'ixky'aq	Pch-Kek-Qui-Mam

	c) *'isky'aq	Kan-Jac
	d) *'ech (Chj/ch'a'ak/ = cuerno)	Toj-Chj
203. RODILLA	a) *ch'ehk	Pch-Qui-Mam
	b) *penekw	Chj-Kan-Jac
	c) *pi'x	Tze-Yuc-Chl-Chr (¿Hua?)
	*pi'x (rodilla) + *jo'l (cabeza) = rodilla	
204. CARA; OJO	a) *wëty	Yuc-Pch-Kek-Chl-Chr-Qui-Mam
	b) *sat	Tze-Tzo-Toj-Chj-Kan-Jac (¿Hua?)
205. BOCA	*tyii'	familia entera (¿Hua?)
206. CABEZA	a) *jo'l	Tze-Tzo-Yuc-Chl-Chr
	b) *joolom	Pch-Kek-Toj-Chj-Kan-Jac-Mam-Qui (¿Hua?)
Tipo B		
207. HOMBRO	etyma varios e.g.	
	a) *tehleb	
	b) *kehleb	
208. MEJILLA	*koh	
209. ORGANO INTERNO	*tzuqu.. /kuqu..	
210. PECHO DE MUJER	etyma varios e.g.	
	a) *'im	
	b) *chu'	
211. FLANCO, BORDE, ESQUINA	*xuhkw	
212. QUIJADA	etyma varios e.g.	
	a) *kahlam, etc.	
	b) *kawa, etc.	
213. SESOS	*kiXn	
214. PIEL	etyma varios e.g.	

	a) *tz'uhum/tz'-u'um
	b) *'oot'
215. CEJA, PESTAÑA	etyma varios (sentidos varios) e.g.
	a) *mëtzab
	b) *metz'
216. NALGAS; ANO	etyma varios e.g.
	a) *'it
	b) *twop/yo'p
217. HIGADO	*seh
218. CUELLO	*qul/qal (qwël?)
219. PULMONES	*sot'
220. PELO	etyma varios (sentidos varios) e.g.
	a) *xi'l
	b) *tzo'tz
	c) *'sim
	d) *tzon
221. ESPALDA	etyma varios e.g.
	a) *pat
	b) *'i'j
222. OMBLIGO	*muux
223. ORGANOS GENITALES	etyma varios e.g.
	a) *'at (m, f)
	b) tux (f)
	c) kun (m, f)
	d) lu'/lolis (f)
224. MUSLO	*'ë'
225. PIERNA	*'aqan
226. PIE	*'oq
	*'oq-etw = trípode B
227. FLANCO	*tz'eh
228. MANO IZQUIERDA	etyma varios e.g.
	a) *kw'exam

	b) *tz'eh (= flanco)	
229. CIMA, PUNTA	*wi'	
Productos y funciones		
Tipo A		
230. EXCREMENTO	*tzwë'/të'	familia entera
231. PEER	*kis/tzis/tis	familia entera
232. ESTORNUDAR	h t' s a i ' Tz' x	familia entera
233. ORINA	*chu..	familia entera
234. SALIVA	*tyuhb/tzuhb	familia entera
235. DORMIR	*way	familia entera
Tipo B		
236. CERRAR LOS OJOS	*mutz'	
237. DESCANSAR; VIVIR	*kwux	
238. CANSARSE	*lub	
239. SUDAR; ARDER	*kiq/kiq'	
240. ERUCTAR	*qeb	
Estados anormales		
Tipo A		
241. MORIR	*këm	familia entera
Tipo B		
242. MUDO	etyma varios e.g. a) *mem b) *'uma'	
243. SORDO	etyma varios e.g. a) *twakwan b) *kohk	
244. JOROBADO	*p'us	
245. FUERZA	*'ip	
246. MATAR	*mil	
X. SENSACIÓN		
Visión		
Tipo A		
247. VER	*'il	familia entera (¿Hua?)

248. BRILLAR		*lem	familia entera
Colores			
Tipo A			
249. ROJO		*kyëq, etc.	familia entera
250. BLANCO		*sëq	familia entera
251. VERDE		*yë'x	familia entera
252. AMARILLO		*q'ën	familia entera
253. NEGRO	a)	*k'aq	Pch-Kek-Toj-Chj-Kan-Jac-Mam-Qui
	b)	*'ejq'	Tze-Tzo-Yuc-Hua-Chl-Chr
Paladeo, olfato y oído			
Tipo A			
254. DULCE		*ki'	familia entera
255. AGRIO	a)	*pëj	Tze-Tzo-Yuc-Toj-Chj-Kan-Jac-Chl-Chr
	b)	*ch'am	Mam-Qui-Pch (¿Hua?)
256. HEDIONDO, FETIDO		*tyu'h	familia entera (¿Hua?)
257. AMARGO		*k'ah	familia entera
258. PICANTE		*yah	familia entera (¿Hua?)
259. OIR, SENTIR		*'abiy/'ubiy	familia entera (¿Hua?)
Tipo B			
260. OLFATEAR; BESAR		*'utz'	
XI. MOVIMIENTO EN EL ESPACIO			
Tipo A			
261. VENIR		*tyal	familia entera
262. LLEGAR (ACA)		*hul/'ul	familia entera
263. SALIR	a)	*'el	Hua-Pch-Kek-Toj-Chj-Kan-Jac-Mam-Qui
	b)	*loq'	Tze-Tzo-Kan-Chl-Chr-Yuc
264. REGRESAR		*sut	familia entera (¿Hua?)
265. ENTRAR		*'ok	familia entera

266. TOMAR, LLEVAR	*k'am	familia entera (¿Hua?)
Tipo B		
267. CAMINAR	*xang/xe'	
268. LLEGAR (ALLA)	*q'o(ch)	
269. CARGAR (a)	a) *'iq	
CARGA (b)	b) *'ihqatz	
270. LLAMAR, TRAER	*'iq'	
271. PASAR	etyma varios e.g.	
	a) *q'ax	
	b) *sol	
	c) *'ek'	
272. CAER, BAJAR	etyma varios e.g.	
	a) *kwo/kwu	
	b) *'em	
273. CORRER, HUIR	*'ahn	
XII. Posición		
Tipo A		
274. PARADO	a) *tekw'	Tze-Toj-Kan-Qui
	b) *wa'	Tzo-Yuc-Chl-Chr-Mam
	c) *ling	Chj-Jac (¿Hua?)
Tipo B		
275. AGACHADO	*qot	
276. ABAJO	*'ahlang	
XIII. Tierra		
Tipo A		
277. TIERRA	a) *'ulew	Pch-Qui
	b) *lu'm	Tze-Tzo-Yuc-Toj-Chj-Chl-Chr
	c) *ch'och'	Kek-Kan-Jac-Mam (¿Hua?)
278. POLVO, ARENA	a) *poq	Yuc-Hua-Pch-Kek-Chj-Jac-Kan-Mam-Qui
	b) *hi'	Tze-Tzo-Chl-Chr
279. METAL (—dinero)	a) *taq'in	Tze-Tzo-Yuc-Toj-Chl-Chr

		b) *ch'ihch'	Pch-Kek-(Agc)-Qui
	(=dinero)	c) *puwaq	Pch-Kek-Mam-Qui
	(=dinero)	d) *ky'e'n	Chj-Kan-Jac
	(= 'agujero' por otra parte) (vea 280, 281)		
280.	AGUJERO	a) *ky'e'n	Tze-Tzo-Toj-Yuc-Chl-Chr
		(vea 279, 281)	
		b) *job/jul	Yuc-Hua-Pch-Kek-Chj-Mam-Qui
281.	PIEDRA	a) *'abaj	Pch-Kek-Mam-Qui
		b) *ton/tun	Tze-Tzo-Yuc-Chl-Chr
		c) *ky'e'n	Chj-Jac-Kan-Hua
		(= 'agujero' por otra parte) (vea 279, 280)	
282.	CERRO	*witz	familia entera (¿Hua?)
	Tipo B		
283.	LODO	a) *lo/uuq/q'	Yuc-Hua-Mam-Toj
		b) *'anam	Chl-Chr-Hua
284.	VIDRIO, ESPEJO	*nen	
285.	CAMPO, LLANURA	*twëq'ang	
XIV.	AGUA		
	Tipo A		
286.	AGUA	*hë'	familia entera
287.	BAÑARSE	*'atw-in	familia entera
288.	SECO	*tyaq-ing	familia entera (¿Hua?)
289.	GOTA; GOTEAR	*t'uj/tz'uj	familia entera
	Tipo B		
290.	LLUVIA	*ngab	
291.	NADAR	*nux/mux/nox	
292.	EMPAPARSE	*tz'aj	
293.	LAGO	etyma varios e.g.	
		a) *najb	
		b) chh	
		c) *pam (llano) + *ha' (agua)	
294.	MOJAR(SE)	*'ak'	

XV. CIELO

Tipo A

295.	SOL; DIA; TIEMPO	*q'iing	familia entera
296.	ESTRELLA	a) *'eeq'	Tze-Yuc-Chl-Chr
		b) *q'anal	Tzo-Hua-Toj-Chj
		c) *ch'umil, etc.	Pch-Qui-Jac (¿Mam?)
297.	AIRE, VIENTO	*'iq'	familia entera
298.	NUBE	a) *tyoq	Tze-Tzo-Hua-Kek-Chl-Chr
		b) *suutz'	Pch-Qui-Kan
		c) *muyal	Yuc-Jac
		d) *'asun	(<Mixe-Zoque) Toj-Chj-Kan-Jac
299.	GRANIZO	*baty	familia entera (¿Hua?)
300.	CIELO	*kya'ng	familia entera (¿Hua?)
301.	LUNA; MES LUNAR	a) *'uh/'uj	Tze-Tzo-Yuc-Chj-Chl-Chr
		b) *'iik'	Hua-Qui
		c) *poh	(<Mixe-Zoque) Kek-Pch
		d) *'ix-'ajaw (gobernador hembra)	Jac-Kan-Toj-Mam

Tipo B

302.	SOMBRA	a) *'ax	
		b) *muung	
		c) *'eng	
303.	HELADA	*twe'ew, etc.	
304.	TRUENO	*kyah(o)q	

XVI. VESTIMENTA

Tipo A

305.	ALGODON; TELA	*nooq'	familia entera (¿Chl?)
306.	ZAPATO, SANDALIA	*xëngëb (caminar)	familia entera (¿Hua?)
307.	COSER	*tz'is	familia entera (¿Yuc?)

308. CALZONES	*weex	familia entera (¿Hua?)
309. GARGANTILLA	*'uh	familia entera
Tipo B		
310. FALDA	etyma varios e.g. a) *'uhq b) *chang	
311. ROPA	*q'u'	
312. TEJER	*jal	
313. HUSO	*peteht	
314. PEINE (a) RASPAR (b)	a) *xih-ab b) *xih	

XVII. ESTRUCTURAS, HERRAMIENTAS Y BASTIMENTO

Tipo A		
315. BARRER	*mes	familia entera (¿Hua?)
316. CORDON	*k'ëjang/k'-ëham	familia entera
317. BANCO	*twem	familia entera (¿Hua?)
318. ESTERA	*pohp	familia entera (¿Hua?)
319. CAMINO	*beh	familia entera
320. CASA[1]	*'otyoty, etc.	familia entera (¿Tze/Tzo?)
321. CASA[2]	*ngah	familia entera (¿Hua?)
Tipo B		
322. FIJAR UN CLAVO	*baj	
323. PIEDRA DE AFILAR	*ju'x/hu'x	
324. HACHA	*'ikyaj	
325. BAÑO DE VAPOR	etyma varios e.g. a) *twuung b) *pus c) *'ikwah	
326. CHOZA	etyma varios e.g. a) *pat	

	b) *pasel	
	c) kabal	
327. ESCALERA	*'eb	
328. HORCA	*'oy	
329. PUENTE	etyma varios e.g.	
	a) *q'ë..	
	b) *pam (plano) + *tyee' (madera)	
330. CAMA	etyma varios e.g.	
	a) *ch'aht	
	b) *ch'aakw	
331. HAMACA	*'ab	
332. CERBATANA	etyma varios e.g.	
	a) *puhb	
	b) *'up'	
	c) *tuhk'	
333. CEMENTO (MURALLA)	*tz'aq	
334. PARED	etyma varios e.g.	
	a) *pahkw'	
	b) p'itz'ap'	
335. ADOBE	*xan	
336. BARCO	*tyem	
XVIII. MEDICIÓN		
Numeración		
Tipo A		
337. UNO	*jun	familia entera
338. DOS	*ka'; ka'ib	familia entera
339. TRES	*'ox	familia entera
340. CUATRO	*kyang	familia entera
341. CINCO	*ho'	familia entera
342. SEIS	*'waq	familia entera
343. SIETE	*huq	familia entera
344. OCHO	*waqxëq	familia entera
345. NUEVE	*beleng	familia entera
346. DIEZ	*lajung	familia entera
347. ONCE	a) *buluk	Tze-Tzo-Chl-Chr-Yuc
	b) *jun + lajung	Kek-Jac-Mam
	c) *'us-luk	Chj-Kan

348. DOCE	a) *laj-kaX-	Tze-Tzo-Toj-Chj-Kan-Chl
	b) *kab-lajung	Pch-Kek-Jac-Mam
349. CUANTOS	*jay	familia entera
Tipo B		
350. VEINTE	etyma varios e.g. a) *kw'al b) *taxb c) *'winaq (=hombre)	
351. PRIMERO[1]	*nah	
352. PRIMERO[2]	*bah	
353. CONTAR	*'aj	
354. MEDIR	*p'is	
Tiempo		
Tipo A		
355. NOCHE	*'aq'ab *'aq'b-al	familia entera
356. AÑO	*ha'b	
	*ha'b-il	familia entera (¿Hua?)
Tipo B		
357. AYER	*'ewey	
358. PASADO MAÑANA	*kabej	
359. ANTIER	*kab(e)jey	
360. DENTRO DE TRES DIAS	*'oxej	
361. HACE TRES DIAS	*ox(e)jey	
362. DENTRO DE CUATRO DIAS	*kongej	
363. HACE UN AÑO	*jun-ha'b-ey	
364. TEMPRANO	*sajb/sehb	
XIX. DIVERSIÓN Y RECREO		
Tipo A		
365. INCIENSO (que se hace de la resina de una especie de pino)	*pom	familia entera

366. MASCARA		*kw'oox	familia entera (¿Hua?)
Tipo B			
367. TAMBOR		*'wejb	
368. JUEGO, JUGUETE		*'alas	
369. MUSICA		*son	(si no del español)
370. DANZA	a)	*'aQ'ot	
	b)	*xaj	
371. SONAJAS		*so'ty	
372. CANTAR; CANCION	a)	*Q'ay	
	b)	*bix	
373. BRINCAR		*p'ity	
374. FLAUTA, PITO	etyma varios e.g.		
	a)	*su'/sub (relacionado con xub 'chiflar')	
	b)	*'amëy	
	c)	*xul	

XX. COMERCIO

Tipo A			
375. COMPRAR	a)	*man	Tze-Tzo-Yuc-Toj-Chj-Kan-Chl-Chr
	b)	*loq'	Kek-Pch-Jac-Mam-Qui
376. VENDER (a); PERDER (b)		*k'ay	familia entera (a) Yuc-Hua-Pch-Kek-Mam-Qui (b) Tze-Tzo-Toj-Kan-Jac
377. PAGAR		*toj	familia entera (¿Hua?)
378. ESCRIBIR		*tz'ihb	familia entera (¿Hua?)
379. PAPEL		*hu'ng	familia entera
Tipo B			
380. HACER NEGOCIO, AUMENTAR		*p'ol	

381. PUEBLO; CIUDAD	*'amaq'	
382. MERCADO	*k'iwik	
383. PROPIEDAD	*q'in	
384. VENDER	*kong	
385. PERDER	*saty	

XXL Roles

Parentesco

Tipo A

386. CUÑADO DE HOMBRE	*bël/bay/bax	familia entera
387. YERNO, SUEGRO	*ngi'	familia entera (¿Hua?)
388. NUERA	*'al'ib	familia entera
389. PARIENTE MAYOR MASCULINO, HERMANO DEL PADRE O DE LA MADRE	*'ikan	familia entera
390. HIJO DE MUJER	*'al	familia entera (¿Hua?)

Tipo B

391. CUÑADA DE MUJER	*xawan	
392. CUÑADO O CUÑADA DEL SEXO OPUESTO	*mu'	
393. MADRE	etyma varios e.g. a) *chuch b) *mim c) *me'/mi' d) *nan/na'	
394. ABUELO, PADRE	*mam	
395. PADRE	*tat	
396. PRIMO, SOBRINO	*'ikyaq'	

397. HERMANO MAYOR		*tyaq'	
398. HERMANO MENOR		*'ihtz'in	
399. NIETO		*'i'	
400. NIÑO JOVEN		*ky'aajol	
401. JOVEN		*'unin	(< Mixe-Zoque?)
402. ANCIANA		*'ihnam/'ixnam	
403. ANCIANO		*'icham	
Tipos de gente			
Tipo A			
404. VARON, PARIENTE MASCULINO		*xiib	familia entera
405. MUJER, HEMBRA	a)	*'ix	Hua-Chj-Kan-Jac
	b)	*'ix-oq	Yuc-Pch-Kek-Toj-Chr-Chl-Mam-Qui
406. HOMBRE, PERSONA		*'winaq	familia entera
407. AGENTE MASCULINO (prefijo)		*'aj-	familia entera (¿Hua?)
408. AGENTE FEMENINO (prefijo)		*'ix- (=mujer)	familia entera (¿Hua?)
Otros roles			
Tipo A			
409. GOBERNANTE, DUEÑO		*'ajaw	familia entera
410. NOMBRE	a)	*bih/bi'	Tze-Tzo-Hua-Pch-Toj-Mam-Qui
	b)	*kw'aba'	Yuc-Kek-Chl-Chr (¿Chj-Kan?)
411. INDIVIDUO PRIVADO (huérfano, viudo),			

	INDIVIDUO POBRE	*meba'	familia entera (¿Hua?)
	Tipo B		
412.	GEMELO	*lot/loh	

XXII. INTERACCIÓN Y ESTRUCTURA SOCIAL

Interacción verbal

	Tipo A		
413.	REIR	*tze'	familia entera
414.	LLORAR	*'oq'	familia entera
	Tipo B		
415.	CONTESTAR	*tyaq'	
416.	DECIRLE A ALGUIEN	*'ut	
417.	DECIR (verbo intransitivo)	*kih	
418.	DECIR ALGO	*hal/'al	
419.	VISITANTE, FORASTERO	*hulë'/'ulë'	(<hul/'ul 'llegar acá')
420.	ESTA BIEN	*kwo	
421.	VAMONOS	*qong	
422.	GRITAR	*'aw	
423.	ENVIAR, MANDAR	*taq	
424.	ENVIAR (a), MENSAJERO (b), TRABAJO, SERVICIO (c)	a) *'ab b) *'ab-aty c) *'ab-ty-el	
425.	EXPLICAR, PONER EN LINEA	*chol	

Conceptos y pensamiento

	Tipo A		
426.	BUSCAR	a) *say/sa'/sah	Tzo-Chj-Kan-Jac-Chl-Chr
		b) *sik'	Pch-Qui-Kek

	c) *leh	Tze-Yuc-Toj (¿Hua? ¿Mam?)
427. TEMER	*xi'/xi'w	familia entera (¿Hua?)
428. SABER, PENSAR	*na'	familia entera (¿Hua?)
Tipo B		
429. ENCONTRAR, CONSEGUIR	*twah/twa'/-twaw	
430. MARCAR, DIBUJAR	*'ehtw-Vl	
431. CONOCER, RECONOCER	*'ojtyaq	
432. TENER VERGUENZA	*kw'ix	
433. TOMAR, ESCOGER	*tzaq	
434. ODIAR, MALQUERER	*'il (=ver?)	
435. ACOSTUMBRARSE	*q'ay	
Traslado de bienes		
Tipo B		
436. PRESTAR (a); DONATIVO (b)	a) *mat b) *mahtan	
437. REGALO	*si..	
438. (INTER) CAMBIAR	etyma varios e.g. a) *kw'ex b) *jel/jal	
439. TOMAR PRESTADO	*maj-an	
Valores		
Tipo B		
440. PEREZOSO	etyma varios, e.g. a) *ky'aj b) *'saj	
441. BUENO	*'utz	

442. MALA ACCION	etyma varios, e.g. a) *mul b) *mahk	
443. ROBO	*'eleq'	
Miscelánea		
Tipo B		
444. IMPUESTO, SERVICIO	*patan	
445. SEÑALAR (con el dedo) (a); DEDO (b)	a) *ky'ut b) *ky'ut-ub	
446. SOLTAR, SALVAR, AYUDAR	*kwol	
447. QUERER; NECESITAR; PEDIR; AMAR	etyma varios, e.g. a) *q'an b) *'aj	
448. ESCLAVO	*mun	
449. COMPAÑERO; CON	*'ety	

XXIII. ACCIÓN DIRIGIDA HACIA UNA META

Tipo A		
450. ENROLLAR	*bal	familia entera
451. ENTERRAR; ESCONDER	*muq	familia entera (¿Hua?)
Tipo B		
452. MACHUCAR, GOLPEAR	*ten/t'en/net'	
453. PEGAR, APORREAR	*q'oj	
454. DOBLAR	*q'och	
455. RASCAR, ROER	*jot'	
456. DESARRAIGAR	*boq	
457. PELAR	*poch'	
458. TORCER	*tz'ot	
459. ABRIR	*jap	

460. DAÑAR: DEUDA *kw'as
461. CORTAR *boj
462. QUITAR CORTANDO *q'aj
463. DIVIDIR *q'ep
464. DESPEDAZAR *xet'
465. AGARRAR (a), PREPARAR (b) *chap
466. JUNTAR, REPARAR, COMPLETAR *tz'aq
467. APILAR *bus
468. RECOGER etyma varios, e.g.
a) *mul/mol
b) *tzob
469. APRETAR, HACER PUÑO *mich'/much'/-moch'
470. SACUDIR *ngik
471. ABANICAR *wel/wal
472. MEZCLAR *kwap
473. DAR, PONER, COLOCAR etyma varios, e.g.
a) *'aq'
b) *'ya'
474. PINTAR, TEÑIR *bon

XXIV. DESARROLLO Y CAMBIO

Tipo A

475. PUDRIR	*q'a'/q'ah	familia entera
476. ESTAR LLENO	*noj	familia entera (¿Hua?)
477. CRECER	*ky'ih	familia entera (¿Hua?)

Tipo B

478. ACABARSE *laj
479. CONTENIDO *bahal/ba'al
480. HINCHARSE etyma varios, e.g.
a) *sip/sit'
b) *mal

481. LLENAR	*but'	
482. QUEDARSE	*hil	
XXV. CALIDADES Y CONTORNOS		
Tipo A		
483. PESADO	*'a(h)l	familia entera
484. NUEVO	*'ak'	familia entera (¿Hua?)
485. LARGO	*naqt	familia entera
486. GRUESO	*pim	familia entera
487. SUAVE, LENTO	*q'u'n	familia entera
Tipo B		
488. HACER PELOTA	*kw'ol	
489. FUERTE	etyma varios, e.g. a) *kew b) *tulan	
490. GRANDE	a) *niw/nim b) *niwan c) *niwaq	
491. ESFERICO	*wol	
492. ANGOSTO	*lahtz'	
493. CIRCULAR	*set	
494. ESPESO	*tyëty	
495. MUCHO	*yab	
496. DURO, FUERTE	*tzëtz	
497. MADURO, SAZONADO	*yij	
498. SUCIO	*tz'i'il/tz'iil	
499. DELGADO	*jëy	
500. OBJETO BOLA	*pis	
501. HONDO	*tyam	
502. (COR)RECTO	*tyoj	
503. PEQUEÑO	*ch'in, etc.	
XXVI. PARTÍCULAS		
Pronominales		
Tipo A		
504. PRONOMBRE REFLEXIVO	a) *bah	Tze-Tzo-Yuc-Hua-Kan-Chj-Chl-Chr
	b) *'ib	Qui-Pch (¿Mam?)

	Tipo B		
505. DEMOSTRATIVO	*ha'		
506. ¿QUE?	etyma varios, e.g. a) *tu/ti b) *bi/ba		
507. ARTICULO DEFINIDO	*te		
508. ESTE	*'in		
509. PRONOMBRE ENFATICO	*tukw		
510. SUFIJO PLURAL	*tyaq		
Señaladoras de persona	*Tipo*		
511. PRIMERA PERSONA DEL SINGULAR, SERIE A	*A*	*'in/w	familia entera
512. SEGUNDA PERSONA DEL SINGULAR, SERIE A	*A*	*'a	familia entera
513. TERCERA PERSONA DEL SINGULAR, SERIE A	*A*	*y	familia entera (¿Hua?)
514. PRIMERA PERSONA DEL PLURAL, SERIE A	*B*	*q	(¿Jac-Kan?)
515. SEGUNDA PERSONA DEL PLURAL, SERIE A	*B*	*e	
516. TERCERA PERSONA DEL PLURAL, SERIE A	*B*	*ky	
517. PRIMERA PERSONA DEL			

SINGULAR, SERIE B	*B*	*'in	
518. SEGUNDA PERSONA DEL SINGULAR, SERIE B	*A*	*'atw	familia entera
519. TERCERA PERSONA DEL SINGULAR, SERIE B	*A*	*nulo	familia entera
520. PRIMERA PERSONA DEL PLURAL, SERIE B	*A*	*'ong	familia entera
521. SEGUNDA PERSONA DEL PLURAL, SERIE B	*A*	*ex/ox	familia entera
522. TERCERA PERSONA DEL PLURAL, SERIE B	*A*	*eb/ob/ab	familia entera
Adverbiales, etc.			
Tipo A			
523. NEGATIVO		*ma	familia entera (¿Hua?)
524. EN, A		*tyë	familia entera
Tipo B			
525. HAY		*'ëy	
526. DONDE		*bëy	
527. Y		*'ix/'ax	
528. ALLI		etyma varios, e.g. a) *te/ti b) *le'	
529. SI		*me/mi	
530. TODAVIA, AUN		*toh/toj	
531. TAL VEZ		*wa'n	
532. DE, PARA		*y-u'un/y-u'uj	

Sub-agrupaciones léxicas

Ciento ochenta y dos de las 218 voces pertenecientes al Tipo A están representadas por una cognada única que se encuentra en todos los subgrupos o en todos menos en uno. Las restantes 36 voces son representadas por cognadas múltiples (de dos a cinco) en distribución complementaria. Una línea trazada del Yuc y a través del Chr, Chl, Tzo, Tze, Toj, Chj, Kan Jac, Mam, Qui y Pch al Kek une los idiomas que se encuentran geográficamente más o menos contiguos, varios de los cuales, sea en función de lo cercanamente emparentados o sea como resultado de la difusión, podemos esperar que (en tanto que contiguos) compartan un rasgo lingüístico particular. Si distribuimos a lo largo de la línea que conecta al yucateco con el kekchí las unidades semánticas (glosas) que son cognadas en forma múltiple, suspendiéndose el huasteco sobre algún punto de la línea, encontramos dos tipos básicos de distribución (véase el Cuadro 1 abajo). (a) Se distribuirán varias formas cognadas a lo largo de esta línea, cada una a través de una distancia limitada, siendo, desde el término de esta distancia, reemplazada por otra tal forma cognada hasta que se llene toda la línea (encontrándose raros casos de sobreposición de tales cognadas en idiomas adyacentes (17 ejemplos); (b) no se distribuirán las formas cognadas de este modo, sino que demostrarán una cantidad mayor de interdigitación (19 ejemplos). En el caso anterior (distribución 'a') el número de voces cognadas puede variar entre dos y cinco. Tratándose de *dos* cognadas (10 casos), el cambio a la segunda cognada puede suceder en los puntos siguientes (véanse para este caso y para los siguientes los cuadros):

1. Entre Jac y Mam (3 casos);
2. Entre Chj y Kan (4 casos);
3. Entre Toj y Chj (2 casos, uno con interdigitación menor;
4. El número 14 muestra una cantidad considerable de interdigitación con separaciones entre Tzo-Toj y Jac-Mam.

Tratándose de *tres cognadas* (4 casos) las líneas divisorias se trazan:

1. Entre Chj-Kan (además de aislar Qui-Pch de los demás) (2 casos);
2. Entre Toj-Chj y Jac-Mam. (1 caso);
3. Entre Tzo-Toj y Jac-Mam. (1 caso).

Tratándose de *cuatro* cognadas (2 casos) las líneas se trazan:

1. Entre Tzo-Toj, Chj-Mam, horquillando la línea el Qui;
2. Entre Tzo-Toj, Mam-Qui, Qui-Pch, Chj-Kan con interdigitación entre Toj y Chj.

Tratándose de *cinco* cognadas las líneas divisorias se trazan entre Chl-Tze, Tzo-Toj, Chj-Kan y Jac-Mam.

Basándonos en los puntos en los que se reemplazan las cognadas podemos distinguir las siguientes *áreas léxicas* (sin que nos comprometamos a distinguir entre las sobrevivencias y los resultados de la difusión entre los idiomas adyacentes):

1. Occidental (Yuc-Chl-Tze-Tzo-Toj);
2. Media (Chj-Kan-Jac);
3. Oriental (Mam-Qui-Pch-Kek).

Además, hay ciertas cognadas que cruzan o subdividen estos linderos reconocidamente tentativos:

1. Toj-Chj comparten de manera única *ngolop' (número 6 *tap (número 5);
2. Qui-Pch comparten de manera única *'ulew (número 7) *yab (número 8).

Cuando las cognadas del huasteco se conocen, no parece existir ningún emparejamiento con ninguna de estas áreas excepto que el huasteco nunca concuerda con las formas que se limitan al área Media.

De las 19 voces restantes (distribución 'b')—las que exhiben la interdigitación— seis (los números 2, 62, 74, 202, 274 y 298 de la lista por dominios semánticos) no demuestran ningún patrón claro de ninguna clase en su distribución. Estas distribuciones pueden ser el resultado final de formas competidoras en el proto-idioma que se han asentado (sobreviviendo

tan sólo una de las varias formas competidoras) sin intervención externa alguna en los idiomas individuales.

Las restantes 13 series de cognadas interdigitadas exhiben distribuiciones que tal vez nos posibiliten la postulación de *áreas innovadoras:* en estos casos hay por lo común dos (a veces tres) cognadas, una que se limita a unos cuantos idiomas generalmente adyacentes y encontrándose la otra más generalmente distribuida por lo que queda de la familia. Es decir, tratándose de dos cognadas, una parece ser innovadora, la otra conservadora.

Estando presentes tres cognadas, una es ordinariamente Occidental + Media (consevadora), otra Oriental + Media (conservadora), y la tercera innovadora. Lo que por motivos distribucionales consideramos innovador se ve apoyado además por el hecho de que cuando disponemos de una cognada huasteca solamente una vez concuerda con la forma innovadora, en esta ocasión con la forma yucateca. Postulamos de modo tentativo tres esferas de innovación para explicar estas distribuciones peculiares; disponiéndose de mayor cantidad de datos, tal vez sea útil la postulación de otras. Estas esferas de innovación se componen de un idioma innovador y de los idiomas adyacentes, los que han recibido del primero una cantidad de innovaciones.

No debe descartarse, no obstante, la posibilidad de que estas distribuciones *pudieran* ser el resultado, en algunos casos, de la sobrevivencia diferencial de las voces de una serie única de formas competidoras del proto-idioma. Las esferas de innovación tentativas son las siguientes:

1. La esfera de Yucatán, siendo el centro el yucateco-lacandón (8 casos) (la innovación yucateca también puede explicarnos el número 5 *humo*);

2. La esfera de Huehuetenango, siendo el centro el jacalteco-kanjobal (2 casos) (la innovación huehuetenanguera puede explicarnos también los números 2 *buharro*, 3 *conejo*, y 4 *rodilla*);

3. La esfera de Chiapas, siendo el centro el tzeltal-tzotzil (3 casos).

Las distribuciones que nos han inducido a postular estas esferas de innovación se encuentran en los cuadros que siguen:

CUADRO 1

	Yuc - Chl - Chr	Tze - Tzo	- Toj	Chj - Kan - Jac	Mam	- Qui - Pch - Kek
1. *luna*	'uh / 'uj		——	—— 'ix-'ajaw		'iik' poh + Hua (<M-Z)
2. *buharro*	hos		——	ambas —— ——		k'uty + Hua
3. *conejo*	t'u'l		'usej	chich		'imul
4. *rodilla*	pi'x			penekw		ch'ehk
5. *humo*	butz'	ch'ahil	tap'	ngup'		sib
6. *huevo*	tun/ton+mutw (piedra de ave)		ngolop'	jos		ambas mol
7. *tierra*	lu'm			ch'och'		———— 'ulew
8. *raíz*	'ib/'eb+hua			xe'		———— yab
9. *hierba*	'aq			k'im		ambas
10. *sanate*	k'a'aw				tz'ok/ch'ok	
11. *nariz*	ngi'				tzwa'm (= moco)	
12. *cuerno*	xulub				'uk'a' + Hua	xukwub (= flanco, borde)
13. *negro*	'ejq'+Hua				k'eq	
14. *salir*	loq'		————	ambas		
15. *muela*	cha'am			———— ——	'el + Hua ka' (= mortero)	
16. *cal*	tya'ng (=ceniza) + Hua					chuun
17. *agrio*	paj					ch'am
18. *zarigüeya*	'uch					huhty' + Hua

Innovaciones de Huehuetenango (2 - 4)

Innovaciones Toj-Chj (5 - 6)

Innovaciones Qui-Pch (7 - 8) Kek

Innovaciones orientales (11, 15)

Notas

I. *Innovaciones de Yucatán y de Huehuetenango simultáneas*

1.	*frijol*	Proto		*kinaqw'	Tze-Tzo-[Hua]-Pch-Kek-Toj-Qui-Mam
		Huehuete-nango	a)	/tut	Chj
			b)	/hup'al/	*Jac-Kan*
		Yucatán		/bu'ul'	*Yuc*-Chl-Chr
2.	*rana*	Proto		/ch'uch'/	Tze-Tzo-Toj-Mam
		Huehuete-nango		/pajtza'/	*Jac-Kan*-Chj
		Yucatán		/'aj-muuch/	Yuc-[Tze]-[Tzo]-[Hua]-Kek-Chl-Chr

II. *Innovaciones huasteco-yucatecas*

3.	*perro*	Proto	*tzw'i'	todo mayano menos Yuc-Hua
			/peeqw'/	(< zapotecano?) Hua-Yuc

III. *Innovaciones de la esfera de Yucatán* (centro: yucateco) (incluye Kek)

1.	*nombre*	Proto	*bih	Tze-Tzo-[Hua]-Pch-Toj-Mam-Qui
		Yucatán	/k'aba'/	*Yuc*-Kek-Chl-Chr
2.	*caliente*	Proto	*q'ix/q'ax	Tze-Tzo-[Hua]-Pch-Kek-Toj-Chj-[Chl]
		Yucatán	/tyëkëw/	*Yuc*-Lac-Chl
3.	*pavo*	Proto	*'akw'(ach)	Pch-Kek-Chj-Kan-Chl-Mam-Qui
		Yucatán	/kutz/	*Yuc*-Tze-Chr
4.	*buscar*	Occidental	*sa..	Tzo-Chj-Kan-Jac-Chl-Chr
		Oriental	*sik'	Pch-Qui-Kek
		Yucatán	/leh/	*Yuc*-Tze-Toj
5.	*estrella*	Occidental	*q'anal	Tzo-[Hua]-Toj-Chj
		Oriental	*ch'umil	Qui-Jac-Pch
		Yucatán	/'eek'/	*Yuc*-Tze-Chl-Chr
6.	*barriga*	Occidental (y Media)	*k'u/k'o..	Jac-Kan-Tze-Tzo-Mam-Chj

Oriental	*pam	[Hua]-Pch-Kek-Qui
Yucatán	/nek/	*Yuc*-Chl-Chr

IV. *Innovaciones de la esfera de Huehuetenango* ((centro: Jacalteco-Kanjobal)

1. *araña*	Proto	*'am	Yuc-Tze-Tzo-[Hua]-Pch-Kek-Chl-Qui-Chr
	Huehuete-nango	/sim/	*Jac-Kan*-Chj-Mam
2. *tuza*	Proto	*baah	Tze-Tzo-Yuc-Hua-Pch-Kek-Jac-Chl-Qui-Chr-Mam
	Huehuete-nango	/ko'n/	Chj-*Kan*

V. *Innovaciones de la esfera de Chiapas* (centro: Tzeltal-Tzotzil)

1. *polvo, arena*	Proto	*poq	Yuc-[Hua]-Pch-Kek-Chj-Jac-Kan-Mam-Qui
	Chiapas	/hi'/	*Tze-Tzo*-Chl-Chr
2. *pájaro*	Proto	*tz'ikwin	Yuc-[Hua]-Pch-Kek-Kan-Jac-Qui
	Chiapas	/mutw/	*Tze-Tzo*-Toj-Chj-[Yuc]-Chl-Chr
3. *cara, ojo*	Proto	*wety	Yuc-Pch-Kek-Chl-Chr-Qui-Mam
	Chiapas	/sat/	*Tze-Tzo*-Toj-Chj-Kan-Jac

VI. *Casos posibles de sobrevivencia esporádica*

Número 202	uña
298	nube
74	pepita, hueso
274	parado
62	sapo
2	ala

Contactos extra-mayanos

Como era de esperarse, los idiomas mayanos han tomado prestadas de vez en cuando ciertas voces de las lenguas no-mayanas vecinas, encontrándose entre éstas la española, las lenguas yutoaztecas (principalmente los dialectos nahuas), las lenguas zapotecanas (un ejemplo) y las lenguas mixe-zoqueanas, en un creciente aumento de lejanía temporal.

Excluyéndose los préstamos del español, se han observado alrededor de 16 préstamos de idiomas no-mayanos, que se distribuyen de modo extenso por toda la familia o que aparecen en situaciones inesperadas (dada la distribución actual de estos idiomas). Muchos entre estos préstamos se sospecharon como tales sin saber de antemano nada de su origen (posteriormente confirmado) en virtud de su forma fonémica atípica, o por razón de variaciones en su forma, las que impiden el que sean cognados de un idioma mayano en otro.

Para tres de estos préstamos sospechados, que se revelan por su forma atípica, no se han identificado aún las fuentes, pero probablemente no se originan del náhuatl, ni del mixe-zoque, ni del chiapaneco (hasta la fecha no se han notado préstamos del chiapaneco en absoluto).

El mixe-zoque

Con mucho el número mayor de préstamos provienen del mixe-zoque. Y de manera igualmente interesante, estos préstamos del mixe-zoque se encuentran a menudo en idiomas que en la actualidad se encuentran lejos de cualquier idioma mixe-zoqueano. Además, es posible que estos préstamos entraron por vía del tzotzil o del chol y que se difundieron por toda la familia, pero una concentración de préstamos mixe-zoqueanos a lo largo de la línea que conduce del tzotzil al jacalteco, mayor que en lo que queda de la familia, además de la presencia del tapachulteco —un dialecto mixe-zoqueano— en la costa del Pacífico cerca de la frontera con Guatemala puede indicar una extensión mayor de los dialectos del mixe-zoque en un tiempo anterior (siendo posible, sin embargo, que el tapachulteco sea una extensión posterior del mixe, del mismo modo que el chicomucelteco lo es del huasteco). No disponemos de los datos ni para confirmar ni para negar esta posibilidad.

El descubrimiento de los préstamos del mixe-zoque en los idiomas mayanos se complica aún más por el hecho de que el mayano y el mixe-zoque (también llamado zoque-mixe, zoqueano o mixeano), sin duda están emparentados en un nivel temporal que incluiría el totonacano (según McQuown) y (a mi parecer, también) el kiowa (-yuto-aztecano)-tanoano. Esto significa, dada la relación genética entre el mixe-zoque y el mayano, que algunas formas fonológicamente semejantes en las dos familias posiblemente no son préstamos, sino cognadas. Por lo tanto, palabras que son fonológicamente semejantes y que aparecen en todos los idiomas de ambas familias se excluyen como posibles cognadas.

Tales son:

mayano	/'am/	M-Z(Zo)	*'amu	*araña*
	/wetw/	(Zo)	wetu	*raposa* zorra
	/wa'x/	(Mi)	waax	*raposa* zorra
Tze	/tzam/ *bueno*		*tzam	*maduro*
	/'us/		*'uusu	*mosca*
	/pom/		*poomV	*incienso*

Otras formas, o sea en virtud de su forma fonológica, sea a causa de su distribución parcial en el mayano en contraste con su distribución más completa en el mixe-zoque, se postulan como préstamos del mixe-zoque al mayano.

1. 'asun, etc. 'nube' Toj, Chj, Jac, Kan.
   cf. ZC /naso'na'/ 'neblina' /nas/ 'tierra' + /'o'na/ 'nube'.
   PS /'oma/ 'nube'.

   Por lo demás, el mayano tiene *tyoq, sutz', etc.

2. 'áko, etc. 'panal (de abeja)' Tzo, Tze, Toj, Hua ('okow), Mot.
   cf. PS /'ókwong/

   Una forma que se podría reconstruir como PM *'aqang se encuentra en los idiomas del Chj al Qui y puede ser una forma mayana o un préstamo del M-Z anterior a /'áko/ o PM *'aqang puede ser cognada de PS /'ókwong/. De todos modos /'áko/ es, sin duda, un préstamo del M-Z.

3. ('ix-)koya' '(ji)tomate' Chl, Mam, Agc, Cak.
cf. Zo *koya.

Por lo demás, el mayano tiene ʔpi'x, etc.

4. páta, etc. 'guayava' lo que se encuentra en casi todos los idiomas de la familia menos en el huasteco.

cf. PS pátang. Esta forma se encuentra tan sólo en los dialectos popolucas de Veracruz.

5. poh 'luma' Pch, Kek.

cf. Mixe*po'. La forma zoque es *poya; por lo tanto, la forma Pch-Kek se supone que proviene de un dialecto mixe, a menos que *po no sea macro-mayano.

Por lo demás, el mayano tiene *'uh, *'iik', etc.

6. tunuk' etc. 'pavo' Tze, Tzo, Chj, Jac, Mot.
M-Z *tu'nuk

Por lo demás, el mayano tiene *'akw'(ach).

7. tzíma, etc. 'jícara' la familia entera.
M-Z *tzima; el Hua /tima'/ sugiere que este préstamo al huasteco se realizó en una época muy temprana.

8. 'unin
'niño, hijo' Tze, Toj, Chj, Kan, Jac, Chr, Kan, Mam, Tzo.
'une'
M-Z (Zo) *'une.
(Mi) *'unVk

Tal vez no sea un préstamo directo: posiblemente onomatopéyico, posiblemente macro-mayano.

9. 'uma' 'sordomudo' Chl, Tze.
M-Z *'uuma.

Por lo demás, el mayano tiene *mem.

10. 'atz, 'as 'hermano mayor' Qui, Pch, Kek.
M-Z *'atzi.

Posiblemente macro-mayano —con pérdida de la sílaba final, lo que no se explica fácilmente a menos que no provenga del mixe, el que pierde las vocales finales en polisílabos. Si es un préstamo, debe remontarse a una época anterior al cambio Pch-Kek de *tz a *s en ciertos ambientes.

11. koy 'conejo' Hua.

De un dialecto mixe; M-Z *koya (en la época de las invasiones mixe-zoqueanas, las que separaron al huasteco del resto de la familia mayana?).

Por lo demás, el mayano tiene *t'u'l, *chich, *imul.

El zapotecano

12. Hua /pik'o' ~ pikw'-/, Yuc /pèèk'/ 'perro':

cf. el proto-zapotecano *pê'kku como Swadesh lo reconstruye (1947). Por lo demás el mayano tiene *tzw'i'.

El yutoaztecano

13. 'buho':

Tze,	Toj	tuhkul
	Mam	tukru
	Agc	tukuru
Qui,	Cak	tukur
	Pch	tu(h)kur

Estas formas nos permiten presuponer una forma /tuhkuru/ como el modelo del préstamo, /r/ siendo reemplazada por /l/ en Tze y Toj los que carecían de la /r/.

Hale y Voegelin (1962) citan (número 105) *tukur (i) como la forma yutoazteca, pero se podría de igual modo postular

/*tuhkuru/. Esta forma puede ser onomatopéyica, pero no puede ser de ningún modo proto-mayana.

(El náhua)

14. kakaw, etc. 'cacao' la familia entera.
náhuatl *cacauatl*

No puede ser mayano, puesto que siendo así la forma huasteca tendría /tz/, y no /k/.

15. mis, mes 'gato'.

cf. náhuatl *miztli, mizton.*

Tal vez originalmente del español.

De idiomas desconocidos

16. 'in(V)tam, etc. 'iguana' Tze, Tzo, Kan, Jac.
forma atípica.

17. ko'(e)san, etc. 'raíz del chayote' Tze, Tzo, Toj, Jac.
forma atípica.

18. matzajti/e(') 'piña' Chj, Jac, Kan.
forma atípica.

REFERENCIAS

ANDRADE, MANUEL, J.: *Materials on the Mayan Languages* [=Microfilm Collection of Manuscripts on Middle American Cultural Anthropology 9, 10, 11, 12, 41], University of Chicago.

MCQUOWN, NORMAN A.: *The Classification of the Mayan Languages.* International Journal of American Linguistics, vol. 22, pp. 191-195. 1956.

SWADESH, MORRIS: *The Phonemic Structure of Proto-Zapotec.* International Journal of American Linguistics, vol. 12, pp. 220-230 1947.

VOEGELIN, C. F. and F. M. and KENNETH L. HALE: *Typological and Comparative Grammar of Uto-Aztecan I* (Phonology). Indiana University Publications in Anthropology and Linguistics, vol. 17. [=International Journal of American Linguistics, vol. 28, No. 1, Supplement]. 1962.

AN ARCHAEOLOGICAL FRAME OF REFERENCE FOR MAYA CULTURE HISTORY

By GORDON R. WILLEY

As the title implies, this essay is intended as a general introductory consideration of Maya culture history in Pre-Columbian times. It is was written to serve as a starting point for a general anthropological symposium designed to follow out the multiple strands of Maya cultural development through time. The geographic scope is the approximate territory occupied by Maya peoples at the Spanish Conquest. The chronologic range begins with man's earliest appearances and comes forward to the ethnohistoric horizon. In these dimensions the data may not always be demonstrably Maya, but by so taking cognizance of what is known a setting is provided in which probabilities and possibilities can be examined.

The statement is a summary one, breaking no new ground. With but few exceptions what is brought together here is to be found in various general works on the Maya (eg. Morley and Brainerd, 1956; Thompson, 1943, 1945, 1954; Shook, 1951; Brainerd, 1951; Proskouriakoff, 1950; Andrews 1960; and the several articles prepared for the forthcoming *Handbook of Middle American Indians)*. The presentation aims at being factual, objective, and conventional. It is realized that such adjectives must be something of an illusion in the face of such a difficult task as the formulation of a brief synthesis of the complex subject of Maya archaeology. "Objectivity" and "fact" are always hedged by what facts are presented or withheld, and "conventionality" is a matter of opinion when there is lack of agreement among authorities. But, in making the best of it, I have tried to select data which bear upon what seem to be the main lines of Maya history or prehistory and to give

voice to a variety of opinion when there are areas of crucial disagreement.

Geographic Setting

The principal territory of the Maya is that given definition by those concurrences of Maya speech, physical type, and culture patterns for which Vogt (this volume) postulates a Maya "genetic unit". This territory centers upon the modern state of Guatemala and the Yucatan Peninsula. On the west, portions of the Mexican states of Chiapas and Tabasco are included and to the east and south adjoining sections of Salvador and Honduras are involved. More specifically, I will draw a western border in Chiapas that will include the ruins of Comitan, the highlands around San Cristobal Las Casas, and the central trench of the Grijalva River basin. Following this border northward, it can be brought out on the Gulf Coast just west of the ruins of Comalcalco. The eastern boundary will be drawn from the Lempa River in Salvador northward to the Caribbean to include the Ulua Valley of Honduras. The territory embraced by these two boundaries is, thus, slightly larger than that held by peoples of Maya speech in the early 16th century. It coincides somewhat better with the maximum spread of Maya, or strongly Maya-like, cultures of the Pre-Columbian periods.

In addition to this principal Central American territory of the Maya mention should also be made of a detached enclave of Maya-speaking people, the Huastecs. The region held by the Huastecs in early historic times was the tropical coast and interior highlands of northern Veracruz and adjacent San Luis Potosí. In testing a "genetic" approach to Maya culture history, the linguistic ties between the Huastecs and the main body of the Maya are a concern; but it should be noted at the outset that the natives of the Huasteca stand apart from the rest of the Maya in physical type as well as in archaeological and ethnological culture.

Thompson (1954, pp. 20-27) divides the principal Maya territory into three main sections or regions: the Southern Region, which is highland and Pacific coastal terrain; the Central Region, which is the lowland rainforest of the Peten Department of nothern Guatemala and adjacent lands to the east and west; and the Northern Region, which is the Yucatan Peninsula. Each of these regions (fig. 1) has its own

natural environmental characteristics as well as its cultural distinctiveness.

The Southern Region is the most diversified in its terrain and climate as it also appears to be in its cultural features. The Pacific coastal strip of Guatemala is a fertile alluvial plain crossed by numerous small streams descending fro mthe highlands. Inlets, lagoons, mangrove swamps, and patches of jungle dot the coast. Rainfall is heavy, the climate hot. A still lush but slightly cooler foothill belt rises up from the coast to a high barrier of volcanic mountains. Behind this barrier is a more ancient cordillera interspersed with interior valleys and basins. These valleys and basins, with deep volcanic soils and wooded slopes, were the important living zones in the past as they are today. In Chiapas, the high volcanic mountain chain separates a coastal country similar to that of Guatemala from the great trench-like basin the Grijalva River. The Grijalva basin, because of its depth, descends to a tropical climate and vegetation. Northward from the Grijalva basin the land goes up again to the pine-covered mountains and valleys of the Chiapas plateau around San Cristobal Las Casas.

The Southern Region was densely populated in the Pre-Columbian past and is so today. Its agricultural potential is great, and it is rich in mineral resources. Both obsidian and jade, materials prized by the ancient Maya, are native to the region. The archaeological complexes of the southern region present considerable local variation in ceramic, artifactual, and sculptural styles. Large mound constructions are typical. Most of these are constructed of earth, adobe, or undressed stones, and standing superstructural architecture on the mounds is more rarely encountered than in the Central and Northern Regions.

The Central Region of the Guatemalan Department of Petén and the adjacent lowlands to the east and west is more uniform in physical appearance than the Southern Region. The country is low-lying, from 100 to 600 feet in elevation. It is not flat, however, but marked by undulant hills and ridges. Much of it is covered with heavy tropical forests which are interspersed at places with grassland savannas, swamps, and lakes. The Usumacinta and its tributaries drain the region on the west; some smaller rivers, including the Belize, run eastward into the Caribbean; and in the southeast the Motagua and Chamelecon empty into the Bay of Honduras. The basic geo-

logical formation is limestone with overlying marl. Soils are thin, they become exhausted after cropping, and must be allowed to lie fallow or revert to bush for several years for natural renewal. The region is not, however, poorly suited to maize agriculture of a slash-burn or swidden type. An ecologically variant locality of the central region is the Copan Valley, in western Honduras, the seat of the Maya ruin of the same name. Here the setting is a low mountain valley, some 2,000 feet above sea level. The Central Region lacks mineral resources except for abundant flint which served for chipped stone tools in native times and the ubiquitous limestone which was used in building. Jaguar skins and tropical bird feathers are thought to have been two main items of exchange which the lowlanders exported, and parts of the region were suited for growing cacao, the chocolate "money-bean" of southern Mesoamerica. The archaeological ruins of the central region are spectacular. Limestone block and lime-mortar masonry buildings are found throughout the region. Many are still standing in spite of centuries of abandonment to the jungle. These presumed temples and palaces were built on stone-faced platforms and mounds, and such ceremonial centers were adorned with carved and stucco sculptures of an essentially unified art style. The cultural unity of the region is further expressed in a single system of hieroglyphic writing and in calendrical notations.

The Northern Region of the Yucatan Peninsula is similar in its landscape and environment to the Central Region except that it is drier, has even thinner soils covering its limestone base, and sustains a scrub jungle rather than the great rainforest trees and savannas of the Petén. Its general archaeological aspect is like that of the Central Region in that it is characterized by pyramids and buildings of limestone and mortar architecture, but stylistic treatment varies significantly and hieroglyphics and calendrics are less developed.

Traces of Early Occupation

For Mesoamerica as a whole, two main horizons of human occupation precede the settled village farmers and pottery-makers (see Chronological Chart, fig. 2). The earlier of these horizons is associated with Pleistocene and early Post-Pleistocene environments and a hunting economy and is dated prior to 7,000 B. C. Finds at Iztapan in the Valley of Mexico, in the

Lerma levels of the Tamaulipas caves, and in the Ajuereado strata in the Coxcatlán Cave in Pueblo have disclosed this ancient pattern (MacNeish, 1961; Willey, 1962). Within the Maya geographic sphere, however, little has been found which can be definitely attributed to these early hunters. For the Maya lowlands surface collections of crude flint chopping tools found without ceramics hint at antiquity but are inconclusive as evidence of early populations (Aveleyra Arroyo de Anda, 1950, pp. 40-42). A projectile point reported from the Guatemalan highlands is of a fluted form, suggestive of the Paleo-Indian points found in North America (Coe, 1960). This last clue, and discoveries of similar points as well as other early flint point and scraper forms in South America, suggest that more definitive remains of this horizon will be forthcoming from the Maya highlands and other parts of Central America.

The second of the major preceramic horizons falls in the time range of 7,000 to 1,500 B. C. and is characterized by flint industries and other remains of a small game hunting, collecting, and incipient cultivation economy. The horizon is well attested in the Tamaulipas caves (MacNeish, 1958) and has again been revealed in the Coxcatlán and other caves in Puebla. In Puebla what may be wild maize has a radiocarbon determination of about 5,000 B. C. and successive overlying levels reveal the gradual domestication of this Mesoamerican food plant (MacNeish, 1962). In the western fringes of the Maya realm, in Chiapas, comparable artifact series to those of the Puebla caves have been stratigraphically isolated in the Santa Marta Rock Shelter (MacNeish and Peterson, 1961). The Santa Marta Complex includes nut-stones, pebble manos, boulder metates used in the preparation of nut and seed foods, projectile points, choppers, and scrapers. The Santa Marta Cave stratigraphy is of special significance in that it offers a continuity of occupation and cultural forms from the preceramic and incipient agricultural Santa Marta Complex into the early ceramic horizon and village agriculture as represented by the overlying Cotorra phase. Artifact forms which continue over from earlier levels into ceramic times are the boulder metates, Almagre type projectile points, and various chipped stone blades and scrapers. Although we cannot, on such limited evidence as this, postulate a definite continuity of populations, there is the possibility that early Chiapas communities became gradually acculturated to ceramics and other new customs

which were being diffused throughout Mesoamerica in the second millennium B. C.

The Preclassic Period

The Preclassic (including the Proto-Classic) Period in the Maya regions, and in other parts of Mesoamerica, may be defined chronologically as extending from about 1500 B. C. to A. D. 300 (Willey, Ekholm, and Millon, Ms. 1960) (See Fig. 2). The criteria of its inception are pottery and the inference of settled village life based upon farming. We do not know the specific locale or region where this successful village agriculture was first achieved, but it seems likely, in view of the long and complex history of incipient plant cultivation in the area, that this was an achievement native to southern Mesoamerica. The point of origin of Mesoamerican pottery is also unknown, and we have no knowledge that would confirm it either as a Mesoamerican invention or an import from elsewhere.

The Preclassic was the period of the formation of the patterns that thereafter characterize Mesoamerican culture and the Mesoamerican culture area. The maize-beans-squash-chili food complex appears as basic to all Mesoamerican regional cultures at the beginning of this period. The ways of grinding and preparing maize and the making of tortillas may be considered as parts of this complex. Metates, manos, ground and chipped stone celts or axes, and other stone tools are found area-wide. Proskouriakoff, in her paper for this symposium, has remarked on the ceramic similarities from various regions of Mesoamerica in the Early Preclassic Period. Vessel shapes and relatively simple incised and painted band designs link the pottery style of the above-mentioned Cotorra phase (MacNeish and Peterson, 1961) and the Chiapa I phase (Warren, 1961) of Chiapas, the Ocos phase at La Victoria on the Pacific coast of Guatemala (Coe, 1961)), the Arevalo phase of the Guatemalan highlands, and the Pavon phase of the Huasteca region of the Gulf Coast of Mexico (MacNeish, 1954).

In addition to subsistence, technological, and artifactual similarities for the Mesoamerican-wide Preclassic Period, there are other features shared in many parts of the area which bespeak socio-political and religious ideas held in common. Platform mound construction, ceremonial structures built on top

of these mounds, and the mounds arranged around plazas are clues to a mutual ideological heritage. These mound-plaza constructions are dated certainly as early as the Middle Preclassic Period and may be earlier. Further indications of common bonds of belief are seen in the 260 day sacred calendar, in the Long Count calendrical system, and in the use of similar numbers and hieroglyphs to express these calendrics. To these we may add the representations of deities or mythological beings in the form of serpents and jaguars. All such traits have made a definite appearance by the Late Preclassic Period, and, considering the complexities of the ideas expressed at that early it is reasonable to suspect even earlier origins.

Can we argue that any of these general Mesoamerican patterns of the Preclassic Period are particularly or specifically Maya? For most of them we cannot; but, as Proskouriakoff has suggested, some art motifs and hieroglyphic forms, of distinctive complexity, can be traced from this early time into later, ethnically identified, Maya sculptures. I suggest a more tenuous linkage only as an argument that we should not give up all hope of defining meaningful ceramic traditions within Mesoamerica on an Early Preclassic level. I refer to the early ceramic decorative strain which relates Chiapas, the Guatemalan highlands and coast, and the Huasteca and whose distribution thus correlates with a later distribution of Maya-speaking populations. In putting this forward I hasten to add that our knowledge of the distribution of Early Preclassic Period ceramic motifs in Mesoamerica is extremely limited and spotty.

In any rapid survey of the regions of the Maya territory during the Preclassic Period an obvious question is one of origins. Where are the earliest Preclassic communities? The question cannot yet be answered with assurance, but at the present stage of information the Pacific coast and highlands of Guatemala-Chiapas are favored. The previously mentioned early ceramic phases of Ocos, Arevalo, Cotorra, and Chiapa I appear to have their inception before 1000 B.C. The earliest ceramic phases of the Central and Northern Maya Regions seem to be later. For instance, most archaeologists would now equate Mamom phase of Uaxactun with Chiapa II and III (M.D. Coe, 1961, fig. 12; Warren, 1961; Lowe, 1957; Dixon, 1959, pp. 42-43; Proskouriakoff, personal communication 1962); and substantiating this we have the as yet preliminary results of

the stratigraphy at Altar de Sacrificios in the southwestern Petén, where a ceramic complex (Xe Phase) similar to Chiapa III has been found underlying Mamom-like materials (R.E. Adams, personal communication 1963). For the Northern Region Brainerd (1951, 1958, pp. 89 ff.) has related his earliest Yucatecan phase, Mani Cenote, to the Guatemalan highland Las Charcas phase. All of these cross-datings indicate an Ocos-Arevalo-Cotorra-Chiapa I priority.

Present evidence further indicates a priority of platform mound construction in the Southern Region. Mounds are dated from the Arevalo phase at Kaminaljuyu (Shook, 1951) and are tentatively dated from the Ocos phase on the coast (Coe, 1961, pp. 116 and 147).

Monumental sculpture, hieroglyphics, and calendrics also seem to enjoy an earlier flamboyance in the Southern regions than they do in either the Petén or Yucatan. Miles (Ms. 1961) traces the beginnings of Guatemalan sculptural styles back to the equivalent of the Las Charcas phase at Kaminaljuyu; the highly developed Izapa style of the Pacific slopes is thought to follow after this; and the Kaminaljuyu stelae with the very sophisticated carving and hieroglyphic inscriptions date from the Miraflores phase of the Late Preclassic Perid. On current dating estimates all of these sculptures antedate the earliest known monuments of the Petén by several centuries.

For art Proskouriakoff (this volume) has pointed to relationships between Guatemalan highlands and Peten lowlands with reference to the rise of the great traditions in the latter region. She cautions that the connection is not one that can be expressed as resulting from direct colonization or transference. She identifies in the Middle and Late Preclassic Periods of the Guatemalan highlands the first artistic elements which are forerunners of later Classic Maya lowland art. The grotesque dragon-mask design on Las Charcas phase pottery is the earliest of these; others are noted for the Late Preclassic. In the Peten comparable elements or motifs, such as the famed E-VII-sub temple masks at Uaxactun, do not make their appearance until the close of the Preclassic or the Proto-Classic Period.

In sum, and with our problem of "genetic" continuities in mind, the main outlines of our archaeological frame of reference for the Preclassic Period suggest —although they do not finally prove— a highland-to-lowland sequence of events in village agricultural settlement, platform mound construction,

calendrics and hieroglyphics, and monumental art. In spite of this, it should be made very clear that this does not mean that the Classic Maya civilization of the lowlands was "transferred" from the highlands. I shall return to this point later on.

We have not mentioned Olmec art so far, but this important force in Mesoamerican culture history can hardly be overlooked in hypotheses of Maya artistic origins. Olmec art has its greatest monumental expressions —and perhaps its origins— in the southern Veracruz-Tabasco lowlands. The ceremonial center of La Venta flourished in the centuries 800-400 B.C. if not earlier (Drucker, Heizer, and Squier, 1959, pp. 264-67), and the early art styles of Pacific and Highland Guatemala and Chiapas, which we have just mentioned, are in some way involved with the rise of Olmec art as is the sculptural Style of Monte Alban I in Oaxaca. I am inclined to see the Olmec style, if not the earliest of all of these, at least the earliest to mature to greatness. The point to be made here is that Olmec artistic influence had some formative role in the rise of Classic Maya art of the lowlands whether this role was realized through the intermediary of the Guatemalan highland Preclassic styles or by some more direct route into the Maya lowlands.

The Preclassic Period in the Guatemalan highlands saw the development of a great ceremonial center and town at Kaminaljuyu. The site zone covers 5 square kilometers and includes some 200 artificial mounds. Only relatively small sections have been excavated by archaeologists, and it is difficult to appraise the changes in the zone during its long history. There are indications, however, that a climax in material goods, monuments, architecture, and settlement size was attained in the Late Preclassic Miraflores and Arenal phases (Shook and Proskouriakoff, 1956). The Arevalo phase, with ceramics similar to those of Chiapa I, is believed to be the earliest Kaminaljuyu occupation. In this Early Preclassic phase technically fine white-slipped, red-and-white, polished grey-brown, and Usulatan resist-painted pottery was being made; and realistic, hand-made figurines —a tradition that continued throughout the Preclassic in the Guatemalan highlands— were produced in great numbers. Puddled adobe platform mounds are also identified with the phase (Shook, 1951)[1]. The Middle Preclas-

[1] Originally (Shook and Kidder, 1952, p. 40) placed as subsequent to Las Charcas in the Kaminaljuyu sequence, the Arevalo phase is now thought

sic Las Charcas and Majadas phases develop sequently out of Arevalo. A Majadas cache containing 300 jade pieces, including an Olmec-like figurine, were found in a pit in a pyramidal mound. Formalized plaza arrangements of platform mounds are identified with the succeeding Providencia phase. In the Miraflores phase a 20 meter high platform mound had a stepped-shaft grave in its summit which had been prepared for an important ruler or dignitary. Associated with the burial were hundreds of pottery and marble vessels and jades (Shook and Kidder, 1952, pp. 56-61). Miraflores phase refuse containing metates, manos, comales, obsidian flakes, and ash and sherd debris is found in numerous localities within the site zone so that Kaminaljuyu at this time must have been either a large town or a series of closely spaced villages clustered around a ceremonial center of some magnificence. Among the features of the center were the sculptured stelae referred to above. Following the Miraflores phase, Kaminaljuyu continued as an important center for the duration of the Arenal phase, but the Proto-Classic Santa Clara phase marks a decline in the importance of the site.

On the Pacific slopes and coast the principal Preclassic Period occupation has been found in the elevation zone between the sea and a height of about 1000 feet. The La Victoria site (Coe, 1961) lies just back of the beach on the Guatemalan side of the Guatemala-Chiapas line. This is a small village site which was first occupied during the Early Preclassic Ocos phase. Shook (Ms. 1961) reports on other, larger sites from the same locale which have the appearance of ceremonial centers with big platform mounds grouped around plazas. Characteristic burials of the coastal plain during the Preclassic were in huge urns capped with covering urns. These Pacific coast urn burials date as Late Preclassic Period but had been placed in graves cut into Middle as well as Late Preclassic mounds. Coastal architecture, like that of the highlands, is primarily of earth or adobe, and stone monuments are associated with these mounds. Many of these are plain stelae, but some are carvings in the Izapa style. The site of Izapa, on the Chiapas side of the international line, is a major Preclassic Period center of the region. Pedestal sculptures, usually jaguar figures

to be earliest at that site (Shook, personal communication 1960; see also chronological chart in Delgado, 1961).

atop plain stone shafts, are another monumental style of the coastal Preclassic sites. The ceramics of the region relate to, but exhibit some differences from, those of the Guatemalan highlands. Pottery trade with the highlands is evidenced. As in the highlands, there are indications of a cultural decline on the coast at the end of the Preclassic Period, and some sections, such as that of the western strip of the Guatemalan littoral, appear to have been completely abandoned for a considerable, time (Shook, Ibid.).

To turn to the Peten and the Central Region of the Maya territory, we have already commented that major architecture and art do not seem to be features of the Early and Middle Preclassic periods in these jungle lowlands and that, in fact, the equivalent of an Early Preclassic period may not be represented there at all. At Altar de Sacrificios the previously mentioned Xe phase is apparently Middle Preclassic and is known only from house mound refuse. At Uaxactun the earliest phase, the Mamom, dates as Middle Preclassic, and is represented by a small village or hamlet community. This is seen archaeologically only as a basal refuse stratum with a few simple house platform foundations (Ricketson and Ricketson, 1937, pp. 288 ff.; A. L. Smith, 1950, p. 67). Mamom, or Mamom-related, phases are not widely known in the central region although it is likely that more sites will appear with continued digging, particularly beneath the plazas, floors, and buildings of Late Preclassic and Classic structures. Recently, several Mamom horizon house mound occupations have been disclosed in the hamlet clusters at Barton Ramie on the Belize River, about fifteen miles northeast of the Benque Viejo ceremonial center (Willey and other 1962 Ms.). Mamom pottery is monochrome, usually red, orange, or black, and sometimes decorated with quite simple incised geometric designs. The deep pan or shallow bowl, flat-bottomed and with outslanted sides —a basic Maya vessel form which is elaborated in various ways in later times— is a common pottery shape as are collared jars or ollas. Hand-modelled figurines of the Mamom phase resemble those of the Preclassic Guatemalan highlands and and also bear resemblances to other Preclassic cultures in more distant parts of Mesoamerica. From the Barton Ramie excavations it is certain that the simple basin-shaped or turtle-backed legless metate, the ovoid mano, the chipped celt-form

utility tool (probably for land-clearing), and the obsidian bladelet were all a part of the Mamom horizon artifact complex.

The Late Preclassic occupation of the Central Region lowlands is known from a great many locations; perhaps the best known phase is the Chicanel at Uaxactun. The Uaxactun site was more extensive at this time than earlier and special structures, perhaps temple platforms, are identified with the Chicanel phase. The innermost platform of the Uaxactun structural complex A-I is such a construction. This is a rectangular flat-topped pyramid about 3.00 meters hight, built in three terraces, and with dressed stone retaining walls and thick lime-plastered floors. A recessed stairway lead up one side of the pyramid, and on the platform low masonry foundation walls and postholes give indication of a former building which had a doorway facing the stairs. (R. E. Smith, 1937, pp. 219-233; A. L. Smith, 1950, p. 67). In addition to these features, all of which, while of a somewhat general Mesoamerican character are especially Maya, the pyramid had a basal plinth and a superior or apron molding of Maya style. The considerably more elaborate E-VIII-sub pyramid at Uaxactun either dates from the Chicanel phase or the succeeding Proto-Classic interval (Ricketson and Ricketson, 1937, pp. 67ff). It, too, is a stone and stuccoveneered building, and summit postholes indicate a former surmounting temple or house. Four stairs, one on each side, rise to the lower terraces of the pyramid, and the east stairway continues on to the top. This is the pyramid with the stucco tiger masks flanking the stairs and referred to above as one of the earliest evidences of Maya style great art in the Central Region. Pyramid substructures of Chicanel date are also reported from Tikal and Altar de Sacrificios, and it is certain that as excavations progress in other major ceremonial centers, particularly in the Peten, other Chicanel pyramids and platforms will be revealed beneath Classic Period outer buildings. That the Chicanel horizon was a time of population growth in the lowlands is attested by the many more site occupations of the phase than for the preceding Mamom horizon. Also, in a single community of house mounds, at Barton Ramie, house constructions for Chicanel greatly outnumber those for Mamom (Willey and others, 1962 ms.). If, indeed, Mamom marks the pioneering of the Central Region lowlands by early village farmers, Chicanel sees their descendants firmly "settled in" and rapidly expanding to take control of the region.

It would appear to be at this point in time that the Classic Period culture of the Maya lowlands crystallizes. I would see this crystallization as a process that took place in the lowlands, probably the lowlands of the Peten. There is an apparent suddenness about this crytsallization that may be to some extent a compression or distortion of the process as it is revealed to us by the methods of archaeology. We have suggested prototypes or forerunners for such things as ceremonial architecture, Maya hieroglyphics and calendrics, and Maya art in the Guatemalan highland-Pacific coast region and in the Olmec country: but there is no evidence to indicate that the entity of Classic Maya civilization was a transplant into the lowlands from the outside. For one thing, the phenomenon of foreign "site-unit intrusion" is lacking. Thus, it seems more likely that the process was one whereby ideas introduced from outside the lowlands were in slow but increasing ferment in the lowlands throughout the Preclassic Period occupations.

At a rather arbitrary time point (A. D. 300), the archaeologist designates the first florescence of the Maya Classic. The earliest Initial Series stelae dates at Tikal and Uaxactun fall a little before and after this. For the two or three centuries preceding this date, the record is unclear as to whether or not that hall-mark of Maya lowland architecture, the corbelled vault, had made its appearance. At Holmul, the earliest building phase at that site may or may not have had the vault, and this Proto-Classic Homul I phase is associated with ceramic tomb lots which span the transition from Chicanel modes of essentially monochrome wares into the earliest polychromes with serpent grotesque decorative motifs and gloss finishes. It is in this way that the Maya Classic tradition of the corbelled vault, dated stelae, and polychrome pottery of Maya design comes into view. The invention of the corbelled vault is believed to be a local lowland one. Initial Series stelae dates and the hieroglyphic-calendric complex have an older, wider southern Mesoamerican ancestry; but the re-interpretation of the complex is certainly of a local lowland nature. The same is true of Maya artistic elements. The idea of polychrome ceramics, as first seen in the Holmul I or Matzanel style wares, may have been introduced from the outside; an earlier polychrome tradition is suggested for lower Central America; but the gloss ware treatment is, again, definitively local.

In the Northern Region of the Yucatan Peninsula, no ceremonial structures have been identified as being associated with the Mani Cenote phase, but Brainerd (1958, p. 89) believed that large masonry platforms for temple structures were built in the succeeding Middle Formative or Middle Preclassic Period at Santa Rosa Xtampak in the Chenes district. He correlates this chronologically with the later half of the Peten Mamom phase (Ibid., chart 22). In northwestern Yucatan, at Dzibilchaltun, Andrews (Ms. 1961) has identified ceramics very similar to Mamom from his lowest refuse levels. He makes clear, however, that these Mamom-like wares cannot be associated with the construction of ceremonial buildings. Both Brainerd and Andrews see the Late Preclassic in the north as a time of great ceremonial building, and they correlate this with Chicanel-like ceramics. The former (Brainerd, 1951) describes a huge mound at Yaxuná as so associated, and, in addition, his survey in the Yucatan Peninsula revealed the same increase in the number of sites as opposed to earlier times that was seen in the Peten. The latter (Andrews, 1960, Ms. 1961) has recently excavated a small temple complex, including a 4.00 meter high platform, balustraded stairs, and the walls of an unvaulted stone masonry building on the upper terrace. These outer constructions were but the third of a series of superimposed buildings, all dating as Late Preclassic. Andrews (Ms. 1961) summarizes his views on the Preclassic Period in the north by stating that while the Late Preclassic is indeed "formative" to the Maya civilization of the Classic which was to follow—and this is suggested to him in both ceramics and architecture—the earlier Preclassic levels are very dubiously parental to what came afterwards and should, perhaps, be called "pre-Maya" rather than "formative".

The Classic Period in the Central Region and the Problem of the Decline

The earliest Long Count or Initial Series dates in the Maya calendar of the lowlands are known from the two northeastern Peten sites of Tikal and Uaxactun. At both of these sites, as noted, Preclassic structures underlie the later buildings of the Classic, and it seems most likely that here or somewhere in the Peten, Maya Classic civilization, as such, had its beginnings.

The early period of the Classic is dates from 8.12.0.0.0 (AD. 278) to 9.8.0.0.0. (A. D. 593) in the Maya Long Count, or in more approximate figures A.D. 300 to 600 (See Fig. 2).[2] In the Early Classic Period ceremonial centers were established, or continued, on locations of earlier Preclassic centers, at other sites in the northeastern and central Peten. Examples include Yaxchilán, Piedras Negras, and Altar de Sacrificios on the Usumacinta drainage on the west, Pusilhá in southern British Honduras, and Copan in the southeast. Early Classic buildings were probably in existence at a great many other sites in the Central Region, but have not been identified as they are probably covered by superimposed Late Classic structures.

Ceremonial center layout in the Early Classic Period followed the basic principle of the arrangement of mounds and platforms around rectangular plaza areas. In fact, in many places, the placement of earlier Preclassic buildings seems to have predetermined the locations of later, superimposed structures of the Early Classic as these, in turn, influenced arrangements in Late Classic Period center planinng. A. L. Smith (1950) and H. E. D. Pollock (Ms. 1961) enumerate five types of ceremonial center or politico-religious structures at Uaxactun in the Early Classic; 1) platforms with one to four ascending stairways, which may or may not have had summit buildings, and which also date from the Late Preclassic Period; 2) arrangements of three temple buildings on three sides of a raised platform or court; 3) single temples atop high pyramids; 4) long, multi-roomed palace buildings; and 5) temple-platform complexes constructed primarily as burial places with subterranean burial chambers and shafts leading from the temple floor to the chambers. All of these types of buildings continue in use in Late Classic times when the open-ended ball court structure is also added to ceremonial center architectural patterns. In general, Early Classic architecture differs from that of the Late Classic, in being somewhat more massive and simple in line, in featuring solid-block masonry facings rather than veneering, in smaller, fewer, narrower vaulted rooms, and in the emphasis on the smaller temple building (one to three rooms) rather than the much larger palace building (multi-roomed). There are, of course, exceptions to these time trends,

[2] These, and other dates to follow, unless otherwise specified, are in the Goodman-Martinez-Thompson correlation of Maya and Christian calendars.

and there is also local variation within the Central Region. At Piedras Negras, for instance, the corbelled vault does not appear until Late Classic times; or at Tikal there is a conservatism in the continued use of heavy apron moldings into the Late Classic.

A number of features of Classic Maya culture are established in the Early Classic Period and are maintained through the Late Classic. The sculpturing of stelae with figures of elaborately adorned priests or dignitaries, the inscribing of the sides and backs of these stone monuments with Initial Series dates and hieroglyphic texts in a presumably commemorative fashion, and their erection with associated altar stones at the foot of pyramid stairs is one such tradition. Tomb or crypt burials in the ceremonial centers is another. Such burial chambers are often carefully constructed of masonry blocks and vaulted over. They are frequently located under main stairways, beneath the floors of temple and palace rooms, or under specially constructed mounds and shrines. Lavish grave goods are placed in the chambers, including pottery, jades, and other ornaments. Ceremonial caches or special offerings unassociated with burials are another Early Classic trait which continues throughout the Classical period. These, too, occur in buildings, under floors and stairs, or under stelae and altars. They may consist of pottery, jades, shell ornaments, obsidians, and flints. Among the latter are chipped stone eccentric forms of peculiar zoomorphic or geometric shapes.

In the last 40 to 60 years of the Early Classic Period, a curious cessation of ceremonial activity occurred throughout the Central Region. This is noticed in a flagging or disruption of sculptural art and in the absence of dated stelae for this half-century or so. It has been suggested that this pause, or "break in stride", in Maya Classic cultural development may have resulted from the impact of Teotihuacan civilization on the Maya during the Early Classic.[3] Ceramic resemblances to Teotihuacan have long been known from Early Classic Maya graves and refuse. Some of these pieces may actually have been trade wares, but many of them were probably made locally as imitations. Quite recently, finds at Tikal, of elaborate Teotihuacan style pottery and a stela carved with Teotihuacan motifs, imply contact or impact of a more profound nature

[3] M. D. Coe. (personal communication 1962) has suggested that the fall of Teotihuacan, at about A. D. 600, may have in some way have had repercussive effects on the Maya Lowlands.

than had heretofore been accepted. The presence of foreign artists and influence on hierarchial matters may be involved. Whatever the nature of the shock, however, Classic Maya civilization recovered with vigor and continued for another 300 years.

The "recovery" of the Late Classic (ca. A. D. 600-900) (see fig. 2) was marked by some significant changes. Proskouriakoff has summarized these in her paper in this volume. On the one hand there was a florescence in the great arts and a uniformity in calendrics that bespeaks an hierarchial integration of some sort for the entire Central Region. This was accompanied, however, by a greater divorcement between the styles of the great and minor arts. These changes, as Proskouriakoff suggests, may be interpreted as indications of the solidification of an aristocracy and the drift of such an aristocracy away from its peasant base. There is also greater geographical divergence in sub-regional ceramic complexes in the Late Classic as opposed to the Early Classic Period. Another probable trend is that of population increase. Numerous new ceremonial centers spring up in the Late Classic Period, and in both the environs of Tikal (Chowning and Haviland, Ms. 1961) and the Belize River Valley (Willey, 1956a) small domiciliary-type mounds are much more numerous for the Late Classic than for previous periods.

Beginning in the 9th century A. D. and lasting for 100 years or so, the ceremonial centers of the southern lowlands began to be abandoned, or at least major buildings and the erection of dated monuments in these centers ceased. The causes of this decline remain a mystery although various explanations have been proposed. Epidemic disease has been one of these; but yellow fever and malaria, the two diseases most frequently suggested (Spinden, 1928, p. 148; see also Morley, 1946, p. 69), are probably Post-Columbian imports to the New World. Nor is there any convincing evidence for sudden and violent natural catastrophes such as earthquakes[4] or devastating droughts. Crop failures and subsistences shortages of a more gradual kind seem more plausible. One such hypothesis reasons that milpa farming, with the constant cutting and burning of the

[4] Mackie (1961) argues for earthquake shocks as a cause of abandonment and decline at Benque Viejo (Xunantunich); however earthquake damage as opposed to human destruction, or even architectural deterioration through time, is difficult to prove. See also Morley, 1946, pp. 67-68.

forest cover at regular intervals, produced a tough savanna grass cover with which the native digging-stick farmer could not contend (Morley, 1946, pp. 71-72). Present day savannas dotted through the Peten forests are presumed to be remnants of these man-made grasslands. A different argument holds that at the height of the Classic Period pressure of population made intensive, rather that milpa, cultivation methods necessary, and that as a result the finest top soils were lost by erosion (Ricketson and Ricketson, 1937, pp. 10-11). A third hypothesis assumes that the tropical soils of the Maya lowlands were, from the beginning, inadequate to support large populations and that Maya civilization arose elsewhere and was brought to this inhospitable environment where it declined and perished (Meggers, 1954). Still a fourth hypothesis sees a gradual drying up of rivers and lakes in the Peten and a general water shortage as the cause of the abandonment of the southern lowlands (G. C. Cowgill, Ms. 1959). But none of these explanations is really satisfactory. There is no proof that milpa farming in tropical forests creates untillable savanna lands; they have not done so in historic times. Intensive cultivation of cornfields in the Peten or in Yucatan is impossible today without fertilizers and probably was so in the past; hence denudation of the topsoils from intensive farming is unlikely to have taken place. Nor are the Maya lowland soils of inherently poor quality; although not the best, they are by no means the worst for primitive-type cultivation (U. M. Cowgill, 1961; Dumond, 1961). Finally, lack of water seems hardly to have been the cause of Maya decline because in the river valleys marginal to, and leading out of, the Peten, such as the Belize, Usumacinta, or Pasión, where the rivers have always afforted an adequate water supply for habitation, the abandonment of ceremonial centers at the end of the Classic Period appears to have been as severe as elsewhere.

In my opinion social and cultural factors offer a better explanation of Maya collapse. We have argued that there was a mounting population growth through the Classic, culminating in the latter part of the Late Classic Period. Without climatic or climatic-agricultural disasters such a population increase would have placed a burden on the productive capacities of both land and man. Concommittant with this population rise we have also some evidence, a widening rift between ceremonial center and village, between aristocracy and peasantry.

Thirdly, we know that the period of the Late Classic was a time of widespread disturbance in other parts of Mesoamerica. These disturbances may have been set in motion by the fall of Teotihuacan on the northern frontiers of the civilized area, resulting in a series of conflicts and dislocations moving southward after A. D. 600. Toltec, or at least Toltec-influenced or Mexican-influenced peoples, seem to have invaded the Yucatan Peninsula in the 10th century; but before this, other Mexican influences, probably of Post-Teotihuacan but Pre-Tula date, must have been felt on the western borders of the Maya lowlands. At Altar de Sacrificios, at the juncture of the Pasión River with the Salinas-Usumacinta waterway, the Tepeu 3-equated Boca phase shows some of these infiltrations in its ceramic forms which resemble those of Fine Orange vessels. In the subsequent Jimba phase at the same site there is a sudden and radical change in the pottery complex with an inundation of Fine Orange wares, chiefly of the Fine Orange Y styles. Accompanying the new fine paste types is a radically different mold-made figurine style, executed in Fine Orange and Fine Grey wares, which presents a non-Maya human physical type and a non-Maya costuming. Interestingly, man yof these new figurines portray warriors with spears and shields. In view of the superabundance of the Fine Orange and Fine Grey pottery and figurines in the Jimba phase—with occurrences into the thousands of sherds and fragments— a conquest or take-over of a Maya Late Classic ceremonial center at the very end of the Late Classic Period or the beginning of the Postclassic is certainly suggested. Seventy miles upstream on the Pasión, at Seibal, the Mexicanoid figures and glyphs on the stelae at that site also strengthen the interpretation of an infiltration of alien influences into the southern part of the Peten during the late 9th century or the early katuns of the Maya 10th cycle.

It is true, of course that most of the great Classic ceremonial centers of the Peten, and especially those better known ones of the northeast, show little or no evidence of a foreign invasion or conquest at this time. In consideration of this Thompson (1954) has argued that the adoption of Mexican attitudes and beliefs, and introduction of such things as the cult of human sacrifice into old Maya religion, would have been sufficient to have produced internal dissension in Maya society without the actual impact of military conquest. Following this line of reasoning, such internal strains combined with

those that were generated by the growing "social distance" between aristocratic leadership and a subject peasantly (see Altschuler, 1958, pp. 193 ff.), and the both exacerbated by increasing population pressures, seem adequate cause for a break-down. Such a dissolution of the old ties of religious faith and confidence would have meant that the ceremonial centers would have ceased to function as the foci of religion, the arts, and learning; and this is, indeed, what happened. Peasant populations could have continued to live in the vicinities of the old centers. This, too, accords with the facts. Reduced or casual occupations of Postclassic times have been found at Tikal (R. E. Adams and Trik, 1961; E. M. Shook, personal communication 1961), and, contrary to my own earlier beliefs (Willey, 1956b), a substantial occupation of the village house mounds at Barton Ramie, in the Belize Valley, persisted after the close of the Classic Period and the lapse of the nearby ceremonial centers (Willey and others, 1962 Ms.). The ceramics of this Postclassic phase at Barton Ramie show continuities with the past but exhibit also new traditions in both plain and decorated wares which are not closely related to earlier Maya types.

Eventually, there does seem to have been a general abandonment, or semi-abandonment, of much of the Central Region. Late Postclassic sites are rare—at least from present knowledge. Flores, in Lake Peten Itza, is one of these. Another has been reported by Bullard (1960) from Topoxté, on an island in Lake Yaxha.

The Classic and Postclassic Periods in the Northern Region

General agreement now exists among Maya archaeologists that the beginnings of the Classic Period in the Peninsula of Yucatan are approximately contemporaneous with those of the Central Region. Thompson (1945) refers to this period in the north as the Early Peten Style Period; Andrews (1960; Ms. 1961) designates it simply as the Early Period. The period began with the introduction of the corbelled vault and with Maya style monument sculpture. The sculptural art paralleled that of the southern lowlands in its naturalism, and it was applied both as architectural adornment and in free-standing monuments. Hieroglyphics and calendrics were also similar to

those of the south although never as well developed. Ceremonial centers of the preceding Late Preclassic Period were, in some instances, as at Yaxuná or Acanceh, built over in this Early Peten Period. Oxkintok, at the western edge of the Yucatan Peninsula, was an important Early Peten Period center, with an Initial Series date of 9.2.0.0.0. Coba, in central Quintana Roo, was another; and Dzibilchaltun, in the northern part of the peninsula, and previously referred to in our discussion of the Preclassic, enjoyed an enormous growth at this time (Andrews, Ms. 1961). Although architecture and sculpture of the northern Early Period duplicate or closely resemble those developments in the Peten, ceramics are notably different. The peninsular pottery is in the "Slateware" tradition at the beginning of the period, and this tradition is maintained in the north until Spanish Colonial times.

There is agreement that the Yucatecan Early Peten Period has its beginnings more or less at the same time as the rise of the Classic Period in the Central Region but sharp disagreement over its duration. Thompson (1945, 1954) feels that this Early Peten Period of the north is approximately parallel to and coeval with the Early Classic Period of the Central Region, but Andrews (1960, Ms. 1961) differs in seeing it as coeval with both the Early and Late Classic in the Central Region. Thus, according to Thompson, the succeeding flamboyant architectural styles of Yucatan, such as the Rio Bec, Chenes, and Puuc, are the contemporaries of the Central Region Late Classic or Tepeu phase while Andrews views Rio Bec, Chenes, and Puuc as post-Tepeu and following the abandonment of the ceremonial centers of the Central Region. Thompson argues for his dating from the relatively few Initial Series dates associated with Chenes and Puuc architectural remains as at Uxmal, Labna, the earlier buildings at Chichen Itza, Santa Rosa Xtampak, and Xkalumkin. Andrews questions the earlier of these Initial Series dates by doubting their valid associations with buildings of the Puuc or Chenes styles. The later ones, of the Maya 10th cycle, he is more willing to accept but sees them as falling within the final years of the Yucatecan Early Peten Period. He rests his case upon the presence of Central Region trade sherds, identified as of late Tepeu origin, found in a stratigraphic context at Dzibilchaltun that marks the architectural close of the Early Peten Period (Andrews, Ms. 1961). Such a cross-tie implies that the

Puuc and related developments in the north fall later in what Andrews terms the Florescent Period.

As will be immediately evident, this dating of the Florescent Period in the north and its Puuc, Chenes, and Rio Bec architectural styles is closely bound up with the question of Maya-Christian calandrical correlations. Following the Andrews interpretation and accepting the 11.16.0.0 or Goodman-Martinez-Thompson Correlation,—and thus far in this essay this correlation has been used—the beginning of the Florescent Period in the north must be placed at about A. D. 900, the date which also marks the close of the Early Peten Period and the termination of the Late Classic Period in the Central Region. The first or "Pure" phase of the Florescent Period is then placed at about A. D. 900-1100. This is the phase, according to Andrews, which embraces the Puuc, Rio Bec, and Chenes styles. The second ,or "Modified" Florescent phase, is the subsequent Toltec or Mexican invasion era as known from the later architecture and art of Chichen Itza. The "Modified" phase would close at about A. D. 1200 to be followed by the Decadent Period (Andrews' terminology) best represented by Mayapan. The accomodation to the 11.16.0.0.0. correlation compresses the time element, allowing only a relatively short span for the developments of the Florescent Period. The 12.9.0.0.0. or Spinden Correlation leaves more chronological "elbow-room" for the Andrews interpretation. With this correlation the Early Peten Period and the Late Classic Period in the South are brought to an end at about A. D. 650; and the Florescent begins at this date and lasts in its pure phase until A. D. 900; the Toltec influence at Chichen Itza is then brought in at A. D. 900 or a little after which is the more conventional dating for this event.

To sum up this complex problem of the relative dating of the Central and Northern Regions and the relationship of this dating to Maya and Christian calendars, there are four possible solutions. Given the Andrews interpreation of placing the Florescent Period in the north as following after the close of the Late Classic in the Central Region either an 11.16.0.0.0. or a 12.9.0.0.0 correlation may be applied (see fig. 3). Similarly, with Thompson's equation of the "Pure" phase of the Florescent with the Late Classic in the Central Region either calendrical correlation can be fitted to this interpretation. In this case, the 12.9.0.0.0 correlation would allow more time for the two phases of the Florescent Period, an adjustment which An-

drews also makes when applying the 12.9.0.0.0 correlation to his scheme.

It will be realized, of course, that the alignment of Central and Northern chronologies has an important bearing upon the problem of decline or abandonment of the Central Region and the similar, although somewhat less dramatic and complete, decline in the Northern Region. If we follow Thompson, the two events are synchronous; but with Andrew's interpretation, the collapse in the Central Region would precede that of the north by 200 to 300 years.

Leaving aside the perplexing questions of its relative and absolute dating, the "Pure" phase of the Florescent Period in the Northern Region opens with a marked break with previous artistic and architectural traditions. Naturalistic art in sculpture disappears or is diminished to small elements set in larger fields of geometrical sculptural ornament on building facades. As already noted, Initial Series stelae and dates, and hieroglyphics in general, decline and virtually disappear. Andrews observes that the few glyphic inscriptions which do remain differ from earlier traditions and have a strange, foreign, perhaps Mexican, quality. We note, too, that the old compact, orderly court-arrangement of ceremonial center buildings is no longer followed; placement of structures follows no particular plan. The massive acropolis buildings of the Peten and of the Early Peten Period of the north are not found in Rio Bec, Chenes, or Puuc sites. Elaborate exterior ornamentation of superstructural buildings characterized all three of these styles. In the Rio Bec, this is most often executed in stucco while in the Puuc style carved mosaic ornament is the rule. In the latter, thin, beautifully cut veneer masonry set in concrete mass construction has replaced earlier solid masonry construction models. Vaults have a similar appearance as before but they are no longer truly corbelled with blocks but, rather, made of concrete and faced with veneer. Supporting doorway columns, colonnette moldings, and flying facades above the roof are other typical features. (Andrews, Ms. 1961; Pollock, Ms. 1961). In opposition to this major architectural and artistic break with the past, the ceramics of the Florescent Period continue in the previous northern tradition of the "Slate" wares.

It is into this setting of the Florescent Period, with its Rio Bec, Chenes, Puuc, and related styles that the starkly Mexican or Toltec elements of the Early Postclassic Period intrude. These

are seen best at Chichen Itza. Thompson has considered this Mexican intrusion as a major dividing line in the culture history of the north; Andrews sees it, instead, as a modification of, or a new increment added to, the Florescent traditions already in residence, hence his term, "Modified" Florescent Period, or the modified phase of that period. The Maya vault continues as a feature of this Early Postclassic or Modified Florescent Period as do the Maya style moldings and the mask decorative element. But there is a new spirit in the architecture of Toltec Chichen Itza. As Kubler (1961) and Pollock (Ms. 1961) have pointed out, the Toltec or Toltec-influenced architect was as interested in the arrangement of interior space as he was in exterior perspectives. Columns were used as roof and vault supports in place of walls, and rooms were made larger. As a result, temple plans are quite different from those of the preceding Florescent Period, and the close similarities of the Temple of the Warriors at Chichen with that of the Toltec temple at Tula, in central Mexico, has been one of the arguments for a Toltec invasion of Chichen. The two sites also share the capital-I shaped ball-court and colonnades. Other artistic and monumental traits which link Tula and Chichen are columns and balustrades carved as serpents, Atlantean figures, the Chac-Mool statues, and the motifs and styles of friezes of warrior, priest, and animal figures.

The conventional interpretation of the Toltec-like elements at Chichen Itza has been that of the invasion of Chichen by either Mexican highlanders or highly Mexicanized Maya at the close of the "Pure" Florescent Period. Although Andrews (Ms. 1961) differs from Thompson in seeing this wave of influence as but an intensification of a more gradual Mexicanization of the Yucatan Maya which had been going on through the "Pure" Florescent Period they would both agree that a foreign group established themselves at Chichen Itza at the end of this period. George Kubler (1961), on the other hand, has challenged the "invasion from Tula" or from the Mexican central highlands. He would not deny that Toltec Chichen is a blend of aggressive, foreign, Mexican elements with those of an earlier Yucatecan Maya tradition; but he casts serious doubt on Tula as the origin of these elements. Instead, he argues that the similarities in art and architecture which Tula shares with Chichen are best explained as a result of

diffusion from Chichen to the Mexican altiplano. He bases this argument, in part, on the absence at Tula of any of the features found in the earliest Toltec-Maya period at Chichen.[5] He sees Chichen art and architecture as cosmopolitan and eclectic, sharing elements of Monte Alban and others which hark back even as early as Teotihuacan. These many strands are then fused at Chichen with the earlier local Puuc traditions, and some of the results of this fusion are carried north to Tula. An underlying assumption which this interpretation shares with the views of Proskouriakoff (1950, pp. 170 and 183 and pp. of this volume) is that Maya lowland civilization in the Northern Region had been for some centuries, in effect during the Florescent Period, under steady foreign influence and that the Toltec or Mexican Period at Chichen was but a sudden reformulation of these influences under a particular tribe or group that established itself at that site—whether or not this group came from the distant Mexican highlands or from a closer peripheral location to the Maya lowlands.

A brief comment on the pottery of this Early Postclassic or Modified Florescent Period may be of interest in any attempt to unravel the threads of movements and influences. The old Yucatecan ceramic traditions maintain themselves as dominant, but trade wares, such as Tohil Plumbate and X-Fine Orange, are found in small quantities. The influences of the latter are also seen in local ware shapes and designs (Brainerd, 1958, pp. 3-4). Neither of these intrusive styles are of Mexican highland origin, however, the one deriving from the Guatemalan highlands and the other from the Veracruz-Tabasco lowlands. Certainly there was no mass shifting of central Mexican Toltec populations to Yucatan at this time although invasion by a warrior group remains a possibility.

To date, Modified Florescent or Early Postclassic Period remains have not been found abundantly in the Yucatan Peninsula. Most of the Puuc, Rio Bec, and Chenes sites seem to have been abandoned at about the time of the beginnings of this Period. In addition to Chichen Itza, Modified Florescent levels have been identified only at Dzibilchaltun (Andrews, 1960) and at Huaymil (Shook, 1955, pp. 293-294), and it is not clear as to how profund the Mexican influences of the Period were throughout the peninsula.

[5] A. Ruz (1962) takes issue with this interpretation of Kubler's.

Sites of the succeeding Late Postclassic Period are known in considerable numbers. Many of them are located along the east side of the peninusla in Quintana Roo although the most famous is Mayapan in the north. A decline in building and in the arts occurred throughout the region in the Late Postclassic Period. Ceremonial centers and their buildings became smaller and masonry cruder; plaster coatings and paint replaced carved ornamentation. Thompson (1945) has referred to the Late Postclassic as the period of Maya "resurgence" following the strong Mexican influences of the Early Postclassic or Modified Florescent Period. This resurgence is seen in certain features of art and architecture. The Maya stelae cult has a kind of renaissance although no longer with complete Long Count dates. Such monuments are noted both at Mayapan and at Dzibilchaltun. The closed court and plaza arrangement of buildings in ceremonial centers is another Maya-like feature which is revived (Pollock, Ms. 1961). Andrews (Ms. 1961) has suggested that the eastern side of the peninsula served as a refuge or hinterland for Maya traditions and that in the fastness of Quintana Roo earlier customs and traits had been preserved from Early Peten Period times, sheltered from the changes of both the Florescent and Modified Florescent Period. With the withdrawal or collapse of the Mexican-influenced power at Chichen Itza and elsewhere, these older Maya tradition flowed back into the rest of the Peninsula from their eastern refuge zone. The absence of Slate ware ceramics in the east and the disappearance of Slate wares in the Late Postclassic in the remainder of the peninsula tend to support this hypothesis by suggesting that the pottery traditions of the east became dominant in late times. Mexican influences are not erased entirely, however, at least not from the northwestern and north central peninsula. At Mayapan, the principal temple appears as a smaller replica of the Castillo at Chichen Itza, and in other Mayapan buildings such elements as the serpent balustrades are retained (Pollock, Ms. 1961).

The Late Postclassic was also the period of the empire or state which was centered in the walled city of Mayapan. For a time, from perhaps A.D. 1200 to about A.D. 1440, Mayapan and its rulers, the Cocom family, held dominance over the northwestern and north central part of the Peninsula of Yucatan. The city walls enclosed an area three by two kilo-

meters in extent, and over 4000 house mound units have been tabulated within this enclosure. A population of at least 10,000 people must have been in residence in the city, grouped around its central civic and religious buildings. This capital was burned and destroyed in a civil war in the mid-fifteenth century. Thereafter, the political structure of the peninsula broke down into a number of petty chiefdoms. These were represented in the small fortified towns encountered by the Spanish in the early 16th century.

The Highlands and the Pacific Coast

To return to the Guatemalan highlands, we had left the story there with the decline of the great center of Kaminaljuyu in the Santa Clara phase of the Late Preclassic or Proto-Classic Period. There are indications that this end of the Preclassic in the Guatemalan highlands was accompanied by widespread disturbances that resulted in the abandonment of many towns (Shook and Proskouriakoff, 1956). New ceremonial platforms were built shortly afterwards, however; and one of these has been described at La Aurora, a section of the Kaminaljuyu site zone (Berlin, 1952). A new burst of cultural energy is then released in the highlands in the succeeding Esperanza phase of the Early Classic-Period—a phase which is believd to correspond chronologically with the Tzakol in the Peten lowlands. This Esperanza development was strongly influenced by the Teotihuacan civilization in both its ceramics, such as the slab-footed tripod jars and stucco-decorated vessels found associated with Tzakol-like polychromes, and, perphaps more significantly, in its architecture. Kidder (Kidder, Jennings, and Shook, 1946, p. 225), in speculating on the nature of these Teotihuacan incursions into the Guatemalan highlands, has believed that an actual military conquest of the region by central Mexicans may have been involved. The timing of such putative invasions —or at least of the Teotihuacan cultural influences from which they are inferred— is apparently the same as the Teotihuacan influences in the Early Classic Period in the Peten lowlands. Monumental stone sculpture in the highlands at this time is on the wane, or at least relatively few specimens have been identified with the Esperanza phase. Miles (Ms. 1961) argues that these few Esperanza pieces mark the end of the long South-

ern Region sculptural tradition, as seen in the Izapa and Miraflores carvings, and that this end was probably brought about by the Teotihuacan invasion.

On the Pacific slopes and coast, Early Classic sites are rare or absent in the zone around Ayutla near the Mexican border, and the same is true for the section around Puerto San Jose. On the other hand, in the geographically intermediate zone around Tiquisate, Early Classic pottery, burials, and mounds have been disclosed beneath overlying Late Classic levels. The architecture is similar to that of the Esperanza phase of the highlands with plaza and court arrangements of earth mounds with clay floors and plaster coverings. Burials are usually of an extended form, and Shook (Ms. 1961) reports one possible burial of a principal individual with immolated retainers. Ceramics with these burials include the Teotihuacan-inspired tripod jar with scutate lid, specular hematite red-slipped wares, some Peten style polychromes of basal-flanged bowl form, and incised and plano-relief carved types. No monumental sculpture is known for the period in the coastal zone.

For Chiapas, R. M. Adams (1961) has clues to what may be an influx of a new population into the central plateau country around San Cristobal Las Casas, at a time corresponding to the Early Classic Period, probably the latter part of that period. This relatively sudden appearance of several new sites of what he calls the Kan phase is in contrast to the earlier, very light and scattered Preclassic occupation of the plateau. Further, whereas the limited Preclassic settlement had definite ceramic ties to the nearby Preclassic centers of the Grijalva Valley, the Early Classic Kan phase occupation is not closely related in this direction. Referring to the glottochronological data of McQuown (1959), Adams suggests that the historic population of the Chiapas plateau, the Mayan Tzeltal and Tzotzil, may have entered this territory in the Classic Period and to have had an earlier homeland to the southeast, perhaps on the slopes of the Cuchumatanes mountains in Guatemala. He speculates that the Tzeltal-Tzotzil route of migration lay to the north of Comitan as he sees no close relationship between the Maya architecture, sculpture, or ceramics of the Comitan Valley and those of the Chiapas plateau. Kan phase sites are often similar in terrain type location to those of the succeeding

Late Classic Period phase of the plateau, and frequently the Kan phase is represented only by ceramics on sites of dominantly Late Classic date. The locations are on hills which descend from the plateau summit. It is uncertain if these locations were selected for defense as early as the Kan phase, but a bit later defense considerations do seem to have enterd into the choice of site locations.

Perhaps at about the same time that these new influences, and probably peoples, were entering the Chiapas plateau, a break in ceramic continuity and tradition is observed in the sequence at Chiapa de Corzo in the Grijalva. At least the Chiapa VII phase of that site, which is correlated with the Proto-Classic to Early Classic transition, is so characterized by Warren (1961). Architectural changes in the Chiapa de Corzo ceremonial center also accompany these ceramic changes. The Chiapa VIII and IX phases, at the same site, continue in the new tradition with Peten polychromes as imports. Finally, the Early Classic closes at Chipa de Corzo with pottery traits such as lidded vessels and slab-footed cylinder jars in imitation of the widespread Teotihuacan modes. At the beginning of the Late Classic, Chiapa de Corzo is deserted and occupation in the Grijalva shifts from the valley bottom to upland locations (Lowe, 1959). Adams (Ibid.) is inclined to see in this shift "...new groups who arrived during the later part of the same population disturbance which brought the Tzeltals and Tzotzils into the Highlands".

The succeeding Late Classic Period is well represented in the Guatemalan Highlands, on the coast, and on the Chiapas plateau. At Kaminaljuyu, the earlier phase of this Late Classic, the Amatle, features stone and telpatate masonry platform mounds and large basin-shaped, or "palangana", ball courts. Local ceramics of the phase are not particularly distinctive, but cross-ties are established both with the Peten and the Pacific Coast by Tepeu-like polychromes and San Juan Plumbate ware, respectively. Cotio, a small ceremonial center several kilometers west of Kaminaljuyu, is designated by Shook (1952) as typical of the Guatemalan Highland Amatle phase occupations in the Ocos-Ayutla-Malacatan strip with ceremonial center building on the locations of old Preclassic sites as well as many new settlements. Earth fill, boulders, clay, adobe, and lime mortar were all used in constructions. The ball court is less

common than in the contemporaneous sites of the highlands. San Juan Plumbate is a characteristic ware, and Pacific Guatemala is thought to be its center of origin. Farther east along the coast, at Tiquisate, are other Late Classic concentrations. These sites feature the readily recognizable Tiquisate mold-impressed pottery style, and they also show some of the distinctive Copador ware of the Copan and Salvadoran Late Classic Period.

The Pacific slopes are also the home of the unique Cotzumalhuapa sculptural stype which apparently dates from this same Late Classic Period. Cotzumalhuapa sculptures are found on a group of closely clustered sites including El Baul, Pantaleon, and Santa Lucia Cotzumalhuapa (Thompson, 1948). These lie in territory which was held by the Cakchiquel just before the Spanish Conquest, but which is not far from Pipil territory to the east and which may have been in Pipil hands during the Late Classic. The Cotzumalhuapa style is essentially non-Maya in its characteristics. The human face is portrayed with protruding eye-balls and well-defined eye-lids, the nose is straight, the chin is squared. Subject matter includes humans gazing sky-wards toward descending deities, human sacrifice, death and skull representations, and crab gods. Hieroglyphs which occur on the stelae are closer to Mexican than Classic Maya norms, and speech scroll motifs have a similar implication. No other Mesoamerican or Central American art style can be specified as antecedent to Cotzumalhuapa. It appears to have developed locally, but its elements suggest Mexico, the general direction from which the Nahua-speaking Pipil are presumed to have come. Thompson (1948) defines two ceramic phases from his excavations in the Cotzumalhuapa zone; an Early Classic Esperanza-related San Francisco phase and a later San Juan phase. The dominant pottery type of the latter is the same-named San Juan Plumbate, and the Cotzumalhuapa sculptures are thought to date with San Juan.[6]

With the Early Postclassic Period in the Guatemala Basin (Ayampuc Phase) Kaminaljuyu was abandoned as an important center. The period is known to best advantage from other places in the highlands, such as Zacualpa (Tohil phase) (Wauchope, 1948), Zaculeu (Woodbury and Trik, 1953), Tajumul-

[6] Lee A. Parsons, who, with Stephan Borhegyi, is now excavating in the Cotzumalhuapa region, believes the style to have Early Classic beginnings. (Personal communication, 1962).

co (Dutton and Hobbs, 1943), and elsewhere (Smith, 1955). This is the horizon of Tohil Plumbate pottery, of X-Fine Orange ware, of trade in copper and gold, and of Mexican influences in architectural traits (Smith, 1955). Whether or not it was a warlike era is a question. Many centers dating from this horizon are located on potentially defensible promontories although no actual defensive works are reported. These come later in the Guatemalan highlands, in the Late Postclassic Period (Smith, 1955). The Pacific Coast, on the other hand, is more susceptible to an interpretation of an Early Postclassic "time of troubles". According to Shook (Ms. 1961), drastic population shifts occurred at the end of the Late Classic in that region, and Early Postclassic finds are much more common in the higher foothills than along the less defensible lower slopes or plains.

These observations for the Guatemalan Highlands and Coast provide an interesting contrast when we turn to the Chiapas Highlands and take up the story there in the Late Classic Period. R. M. Adams (1961) describes the Late Classic Tsah phase sites as constituting the most widespread Precolumbian occupation of that region. They are always located on easily defensible hilltops, promontories, or ridges. The central platforms and buildings crown the highest part of the site. Around these descend terrances on which are located the remains of the actual living areas. Farther down, on the valley floors, are the suitable farming lands which must have been tilled by the hillside dwellers. Apparently, each community maintained its own politico-religious buildings in the heart of its hilltop retreat, and there are no imposing ceremonial centers in the region to suggest inter-community organzation. Although Adams (1961) has found little evidence of artifically constructed defense works he feels certain that the topographic locations and the concentrated nature of these Tsah phase sites are responses to troubled times. Whether this was inter-community fighting restricted to the Chiapas Highlands or warfare with invaders from more remote regions of Mesoamerica remains unknown. Clearly, however, the Late Classic peoples of the Chiapas Highlands seem to have undergone an era of "difficulties" some time before such conditions prevailed farther east and south in the Guatemalan Highlands. The abandonment of the large settlements in the nearby Grijalva Basin of Chiapas in the Late Classic Period also substantiates this. Later, in the Postclassic, there are some

indications that the Chiapas highlanders had either passed through their warring phase or had made other accomodations to such conditions of unrest. Sites become fewer and larger, and some of the latest ones are moved down from the hilltops to become valley floor towns. It is of further interest to note that throughout the Postclassic Period the Chiapas Highlands sites must have remained more isolated from general currents of influences than the contemporaneous sites of the Guatemalan Highlands for they do not show the same degree of Mexicanization in their architectural traits.

Concluding Observations

The following points emerge from this survey review and seem pertinent to a consideration of the main trends in Maya culture history.

1) *Archaeologic-ethnic identifications: Remote times.*—No grounds exist for postulating or denying the presence of Maya-speaking peoples in Mesoamerica in remote prehistoric times. Sequences in various parts of the area (eg. Tamaulipas, Puebla, Chiapas) suggest cultural continuities from early food-collecting and incipient cultivation levels into later, fully agricultural societies, but these are either too general in quality or too vaguely known to permit reasonable speculation as to archaeologic-ethnic associations.

2) *Archaeologic-ethnic- identifications: Early Preclassic Period.*—The earliest ceramics found in territories later occupied by Maya-speaking tribes follow, in general, widespread Mesoamerican pottery traditions and, thus, cannot be identified with certainty as pertaining to the Maya. Nevertheless, we offer the suggestion that a particular stylistic strain, linking Chiapas, the Guatemalan Pacific coast and highlands, and the Gulf Coast Huasteca region at this early time, may be significant in view of its geographical distribution which corresponds to later Maya language groups.[7]

3) *Antiquity of village agriculture, pottery, and ceremonial mound construction within the Maya territory.*—Within the confines of the principal Maya territory of Guatemala-

[7] A stimulating speculative reconstruction of Maya Culture history, going back to Preclassic times and earlier, has been written by B. W. Warren (1962 Ms.) who kindly sent me a copy of the manuscript.

Yucatan present evidence indicates that settled village farming, pottery, and mound building have a greater age in the highland and Pacific coast regions than in the lowlands of the Peten or the Yucatan Peninsula and that the lowlands were colonized from the highlands sometime during the Early or Middle Preclassic Period. These findings have no necessary bearing on archaeologic-ethnic identifications.

4) *Archaeologic-ethnic identifications: Maya art motifs.*—In the Middle Preclassic Period art motifs identified as Maya because of their later incorparation in what is demonstrably Maya art make their earliest appearance in the Guatemalan highlands. Perhaps from this point forward in time we are dealing with the ethnic Maya. This Middle Preclassic case for an identification is strengthened by the subsequent appearance of other Maya art motifs and hieroglyphs on Late Preclassic Period monuments in the Guatemalan highlands.

5) *The Development of Classic Maya Civilization.*—The peculiar and brillant entity that we define as the Classic Maya civilization of the lowlands developed locally notwithstanding the fact that artistic, hieroglyphic, and certain ceramic traits which characterize that civilization may have had their origins in the Guatemalan-Chiapas highlands. Such traits undoubtedly served as stimuli, but they were refashioned and integrated in new patterns in the lowlands. All of them, together with the distinctive architecture of the lowlands, assume their essential forms by the close of the Proto-Classic Period. The Peten district may have had a slight priority in this assembling or crystallizing of Maya civilization, but an interrelated growth is evident throughout the entire lowlands. Later, this lowland development tends to diverge into the two main branches that we have referred to as the Central and Northern Regions.

6) *Teotihuacan influences to the Maya.*—Mexican influences, deriving from the Classic Teotihuacan civilization, impinged upon the Maya during the Early Classic Period. The exact timing of these influences, with respect to the particular chronological subdivision of the Early Classic Period to which they belong or with respect to their appearances in the highlands as opposed to the lowlands, has not yet been determined. In the Guatemalan highlands the influences are seen in monumental architecture as well as in ceramics and may represent a change of politico-religious orientation under foreign leadership. In the Central Region Teotihuacan influences affect both

ceramics and monumental art. Here they were followed —although how immediately we cannot tell— by a pause or interregnum in ceremonial activity which lasted perhaps 40 years; but after this interregnum the Classic Maya artistic and architectural traditions resumed again with renewed vigor and little apparent residue of Teotihuacan influence. In brief, we cannot say for certain if the Teotihuacan impacts were peaceful or warlike, stimulative or disruptive.

7) *Trends of the Lowland Maya Late Classic Period.*— Two conflicting trends are noted in art, architecture, and ceramics. On the one hand, these developments are self-contained and change is essentially elaboration within strictly defined patterns; on the other hand, non-Mayan, perhaps Mexican, influences creep into Maya traditions without effecting sudden changes. This latter trend is particularly noticeable in Yucatan and along the Usumacinta drainage.

8) *The Classic Period in the Highland-Pacific Region.*— While non-Mayan influences appear to infect Yucatan and the western borders of the Maya lowlands during the Late Classic Period bolder foreign elements appear on the Pacific coast of Guatemala in the form of the distinctly non-Mayan Cotzumalhuapa style. It has been suggested that this archaeological manifestation may correlate with the Pipil invasion. Farther west, in the Chiapas highlands, changes in settlement pattern may be interpreted as reflecting a period of troubled times.

9) *Maya expansion to the east and south.*—Maya culture has appeared basically non-expansive in contradistinction to the cultures of central Mexico; however, an exception to this is the spread of Classic Maya pottery and architectural styles into Salvador and western Honduras. This spread took place mainly in the Late Classic Period and may represent movements of Maya-speaking people.

10) *The "Collapse" of Maya Civilization.*—The causes for the cessation of ceremonial building and other activity in the Central Region at the close of the Late Classic Period remain a mystery. Recent data suggest that the termination of ceremonial activity was not accompanied by a mass abandonment of the region. At present, socio-political explanations seem to fit the facts better than those of a natural catastrophic or natural environmental sort. The Late Classic Period foreign or Mexicanoid influences along the western border may be clues to what happened.

11) *The problem of correlating Central and Northern Regional choronologies.*—Thompson equates the Late Classic cultures of the Central Region with the Rio Bec-Chenes-Puuc florescence in the Northern Region; Andrews would place the Rio Bec-Chenes-Puuc development after the Central Region Late Classic cultures. Thus, following Thompson's view there would be a single, coordinated "collapse" of Maya civilization while Andrews would see two major cycles of "rise-and-fall". The 11.16.0.0.0 correlation of Maya and Christian calendars accomodates Thompson's interpretation more comfortably; the 12.9.0.0.0 correlation is better adjusted to Andrews' reconstruction; however, either calendrical correlation can be made to fit either culture sequence correlation. At the present writing the 11.16.0.0.0 correlation is favored by radiocarbon determinations.

12) *Toltec Chichen Itza.*—There is agreement that Chichen Itza is a Toltec-influenced or Mexican-influenced site, but the hypothesis of colonists or invaders from Tula, Hidalgo has been challenged by Kubler who feels that between these two sites influence may very well have flowed in the other direction.

13) *Maya resurgence.*—A minor Maya resurgence in the Northern Region, retaining some Mexican influences however, is reflected by Mayapan, Tulum, and other centers. This resurgence was halted by civil wars about 100 years before the Spanish Conquest.

14) *Maya at the Spanish Conquest.*—In the early 16th century Maya towns and small states were thriving in Yucatan and in the Guatemalan-Chiapas highlands. Except for a very few communities the Central Region was uninhabited.

REFERENCES CITED

ADAMS, R. E. AND A. S. TRIK: 1961. Temple 1 (Str. 5D-1): Post-Constructional Activities. (Tikal Reports, No. 7, University Museum Monographs, pp. 113-48, Philadelphia.)

ADAMS, R. M.: 1961. Changing Patterns of Territorial Organization in the Central Highlands of Chiapas, Mexico. (American Antiquity, vol. 26, no. 3, pp. 341-60, Salt Lake City.)

ALTSCHULER, MILTON: 1958. On the Environmental Limitations of Mayan Cultural Development. (Southwestern Journal of Anthropology, vol. 4, no. 2, pp. 152-165, Albuquerque.)

ANDREWS, E. W.: 1960. Excavations at Dzibilchaltun, Northwestern Yucatan, Mexico. (Proceedings American Philosophical Society, vol. 104, no. 3, Philadelphia.)

— Ms. 1961. Archaeology and Prehistory in the Northern Maya Area; An Introductory Preface. (To be published in the Handbook of Middle American Indiants, Tulane University.))

AVELEYRA ARROYO DE ANDA, LUIS: 1950. Prehistoria de México. (Ediciones Mexicana, México, D. F.)

BERLIN, HEINRICH: 1952. Excavaciones en Kaminaljuyu: Montículo D-III-13. (IDAH, Antropología e Historia de *Guatemala*, vol. 4, no. 1, pp. 3-18. Ministerio de Educación Pública, Guatemala City.)

BRAINERD, G. W.: 1951. Early Ceramic Horizons in Yucatan. (Selected Papers, 29th International Congress of Americanists, vol 1, *The Civilizations of Ancient America*, S. Tax, ed., pp. 72-78, University of Chicago Press.)

— 1958. The Archaeological Ceramics of Yucatan. (University of California Press, Berkeley and Los Angeles, *Anthropological Records*, No. 19.)

BULLARD, W. R., JR.: 1960. The Maya Settlement Pattern in Northeastern Peten, Guatemala. (*American Antiquity*, vol. 25, pp. 355-72, Salt Lake City.)

CHOWNING, ANN AND WILLIAM A. HAVILAND: Ms. 1961. The Structure of Classic Maya Society (Paper delivered at annual meeting, American Anthropological Association, Philadelphia, November 1961.)

COE, M. D.: 1960. A Fluted Point from Highland Guatemala. (*American Antiquity*, vol. 25, pp. 412-13, Salt Lake City.)

— 1961. La Victoria, an Early Site on the Pacific Coast of Guatemala. (Papers, Peabody Museum, Harvard University, vol. 53, Cambridge, Mass.)

COWGILL, G. L.: Ms. 1959. Postclassic Culture in the Southern Lowlands. (Paper delivered at annual meeting, American Anthropological Association, Mexico City, December, 1959.)

COWGILL, U. M.: 1961. Soil Fertility and the Ancient Maya. (Transactions, Connecticut Academy of Arts and Sciences, vol. 42, pp. 1-56, New Haven.)

DELGADO, AGUSTÍN: 1961. La Secuencia Arqueológica en el Istmo de Tehuantepec. (8th Mesa Redonda, Los Mayas del Sur y sus Relaciones con los Nahuas Meridionales,, pp. 93-104, Sociedad Mexicana de Antropología, México, D. F.)

DIXON, K. A.: 1959. Ceramics from Two Pre-Classic Periods at Chiapa de Corzo, Southern Mexico. (Papers, New World Archaeological Foundation, No. 5, Publication No. 4, Orinda, California.)

DRUCKER, PHILIP, R. F. HEIZER, AND R. J. SQUIER: 1959. Excavations at La Venta, Tabasco, 1955. (Bulletin 170, Bureau American Ethnology, Smithsonian Institution, Washington, D. C.)

DUMOND, D. E.: 1961. Swidden Agriculture and the Rise of Maya Civilization. (Southwestern Journal of Anthropology, vol. 17, pp. 301-16, Albuquerque.)

DUTTON, B. P. AND H. R. HOBBS: 1943. Excavations at Tajumulco,

Guatemala. (Monographs, School of American Research, No. 9, Santa Fe.)

KIDDER, A. V., J. D. JENNINGS, AND E. M. SHOOK: 1946. Excavations at Kaminaljuyu, Guatemala. (Publication No. 561, Carnegie Institution of Washington, Washington, D. C.)

KUBLER, GEORGE: 1961. Chichen Itza y Tula. (Estudios de Cultura Maya, vol. 1, pp. 47-80, Seminario de Cultura Maya, Universidad Nacional Autónoma de México.)

LOWE, G. W.: 1957. Summer Excavations at Chiapa de Corzo, Chiapas. (New World Archaeological Foundation, Summary Notes, No. 1.)

— 1959. Archaeological Explorations of the Upper Grijalva River, Chiapas, Mexico. (Papers of the New World Archaeological Foundation, No. 2, Orinda, California.)

MACKIE, E. W.: 1961. New Light on the End of Classic Maya Culture at Benque Viejo, British Honduras. (American Antiquity, vol. 27, pp. 216-224, Salt Lake City.)

MACNEISH, R. S.: 1954. An Early Archaeological Site near Panuco, Veracruz. (Transactions, American Philosophical Society, vol. 44, pt. 5, Philadelphia.)

— 1958. Preliminary Archaeological Investigations in the Sierra de Tamaulipas, Mexico. (Transactions, American Philosophical Society, vol. 48, pt. 6, Philadelphia.)

— 1961 Restos Precerámicos de la Cueva de Coxcatlán en el Sur de Puebla. (Publicaciones, No. 10, Dirección de Prehistoria, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, D. F.)

— 1962. Second Annual Report of the Tehuacan Archaeological-Botanical Project. (R. S. Peabody Foundation, Andover, Mass.)

MACNEISH, R. S. AND F. A. PETERSON: 1961. The Santa Marta Rock Shelter, Ocozocoautla, Chiapas, A Preliminary Report. (8th Mesa Redonda, Los Mayas del Sur y sus Relaciones con los Nahuas Meridionales, pp. 42-52, Sociedad Mexicana de Antropología, México, D. F.)

MCQUOWN, N. A.: 1959. Report on the Man-in-Nature Project, Department of Anthropology, University of Chicago. (3 vols., Dept. Anthropology, U. of Chicago.)

MEGGERS, B. J.: 1954. Environmental Limitation on the Development of Culture (American Anthropologist, vol. 56, pp. 801-24, Menasha.)

MILES, S. W.: Ms. 1961. Sculpture of the Guatemala-Chiapas Highlands and Pacific Slopes, and Associated Hieroglyphs. (To be published in the Handbook of Middle American Indians, Tulane University.)

MORLEY, S. G.: 1946. The Ancient Maya. (Stanford University Press, Palo Alto.)

MORLEY, S. G. AND G. W. BRAINERD: 1956. The Ancient Maya. 3rd edition. (Stanford University Press, Palo Alto.)

POLLOCK, H. E. D.: Ms. 1961. The Maya Lowlands: Architecture. (To be published in the Handbook of Middle American Indians Tulane University.)

PROSKOURIAKOFF, TATIANA: 1950. A Study of Classic Maya Sculpture.

(Publication No. 593, Carnegie Institution of Washington. Washington, D. C.)

RICKETSON, O. G., JR. AND E. B. RICKETSON: 1937. Uaxactun Guatemala, Group E — 1926-1931. (Publication No. 477, Carnegie Institution of Washington, Washington, D. C.)

RUZ LHUILLIER, ALBERTO: 1962. Chichen Itza y Tula: Comentarios a un Ensayo. (Estudios de Cultura Maya, vol. 2, pp. 205-220. Universidad Nacional Autónoma de México.)

SHOOK, E. M.: 1951. The Present Status of Research on the Pre-Classic Horizons in Guatemala. (Selected Papers, 29th International Congress of Americanists, Vol. 1, The Civilizations of Ancient America, S. Tax, ed., pp. 93-100, University of Chicago Press.)

— 1952. The Ruins of Cotio, Dept. of Guatemala, Guatemala. (Middle American Notes, vol. 7, no. 104, Carnegie Institution of Washington, Washington, D. C.)

— 1955. Yucatan and Chiapas. (In Annual Report of the Director of the Department of Archaeology, 1954-55. Carnegie Institution of Washington, Yearbook No. 54, pp. 289-95, Washington, D. C.)

— Ms. 1961. An Archaeological Survey of the Pacific Coast of Guatemala. (To be published in the Handbook of Middle American Indians, Tulane University.)

SHOOK, E. M. AND A. V. KIDDER: 1952. Mound E-III-3, Kaminaljuyu, Guatemala. (Contributions to American Anthropology and History, vol. II, no. 53, Carnegie Institution of Washington, Washington, D. C.)

SHOOK, E. M. AND TATIANA PROSKOURIAKOFF: 1956. Settlement Patterns in Mesoamerica and the Sequence in the Guatemalan Highlands. (In Prehistoric Settlement Patterns in the New World, G. R. Willey, ed., Viking Fund Publications in Anthropology, no. 23, pp. 93-100, New York.)

SMITH, A. L.: 1950. Uaxactun, Guatemala: Excavations of 1931-1937. (Publication No. 588, Carnegie Institution of Washington, Washington, D. C.)

— 1955. Archaeological Reconnaissance in Central Guatemala. (Publication No. 608, Carnegie Institution of Washington, Washington, D. C.)

SMITH, R. E.: 1937. A Study of Structure A-I Complex at Uaxactun, Peten, Guatemala. (Contributions to American Archaeology, No. 19, Carnegie Institution of Washington, Washington, D. C.)

SPINDEN, H. J.: 1928. Ancient Civilizations of Mexico and Central America. (American Museum of Natural History, Handbook Series No. 3, New York.)

THOMPSON, J. E. S.: 1943. A Trial Survey of the Southern Maya Area. (American Antiquity, vol. 9, pp. 106-34, Menasha.)

— 1945. A Survey of the Northern Maya Area. (American Antiquity, vol. II, pp. 2-24, Menasha.)

— 1948. An Archaeological Reconnaissance in the Cotzumalhuapa Region, Escuintla, Guatemala. (Contributions to American Archaeology and History, No. 44, Carnegie Institution of Washington, Washington, D. C.)

— 1954. The Rise and Fall of Maya Civilization. (University of Chicago Press.)
— Ms. 1961. Archaeological Synthesis of the Southern Maya Lowlands. (To be published in the Handbook of Middle American Indians, Tulane University.)
WARREN, B. W.: 1961. The Archaeological Sequence at Chiapa de Corzo. (8th Mesa Redonda, Los Mayas del Sur y sus Relaciones con los Nahuas Meridionales, pp. 75-83, Sociedad Mexicana de Antropología, México, D. F.)
— Ms. 1962. A Hypothetical Construction of Mayan Origins. (Ms. presented at 35th International Congress of Americanists, Mexico City, August 1962.)
WAUCHOPE, ROBERT: 1948. Excavations at Zacualpa, Guatemala. (Middle American Research Institute, Publication No. 14, Tulane University, New Orleans.)
WILLEY, G. R. 1956a. Problems Concerning Prehistoric Settlement Patterns in the Maya Lowlands. (In Prehistoric Settlement Patterns in the New World, G. R. Willey, ed., Viking Fund Publications in Anthropology, No. 23, pp. 107-14, New York.)
— 1956b. The Structure of Ancient Maya Society: Evidence from the Southern Lowlands. (American Anthropologist, vol. 58, no. 5, pp. 777-82. Menasha.)
— 1962. Mesoamerica. (In Courses towards Urban Life: Archaeological Considerations of Some Cultural Alternates, R. J. Braidwood and G. R. Willey, eds., Viking Fund Publications in Anthropology, in press.)
WILLEY, G. R., W. R. BULLARD, J. B. GLASS AND J. C. GIFFORD: 1962. Ms. in press. Prehistoric Maya Settlements in the Belize Valley.
WILLEY, G. R., G. F. EKHOLM, AND R. F. MILLON: Ms. 1960. Patterns of Farming Life and Civilization. (To be published in the Handbook of Middle American Indians, Tulane University.)
WOODBURY, R. B. AND A. S. TRIK: 1953. The Ruins of Zaculeu, Guatemala, 2 vols. (Published by the United Fruit Company, Richmond, Virginia.)

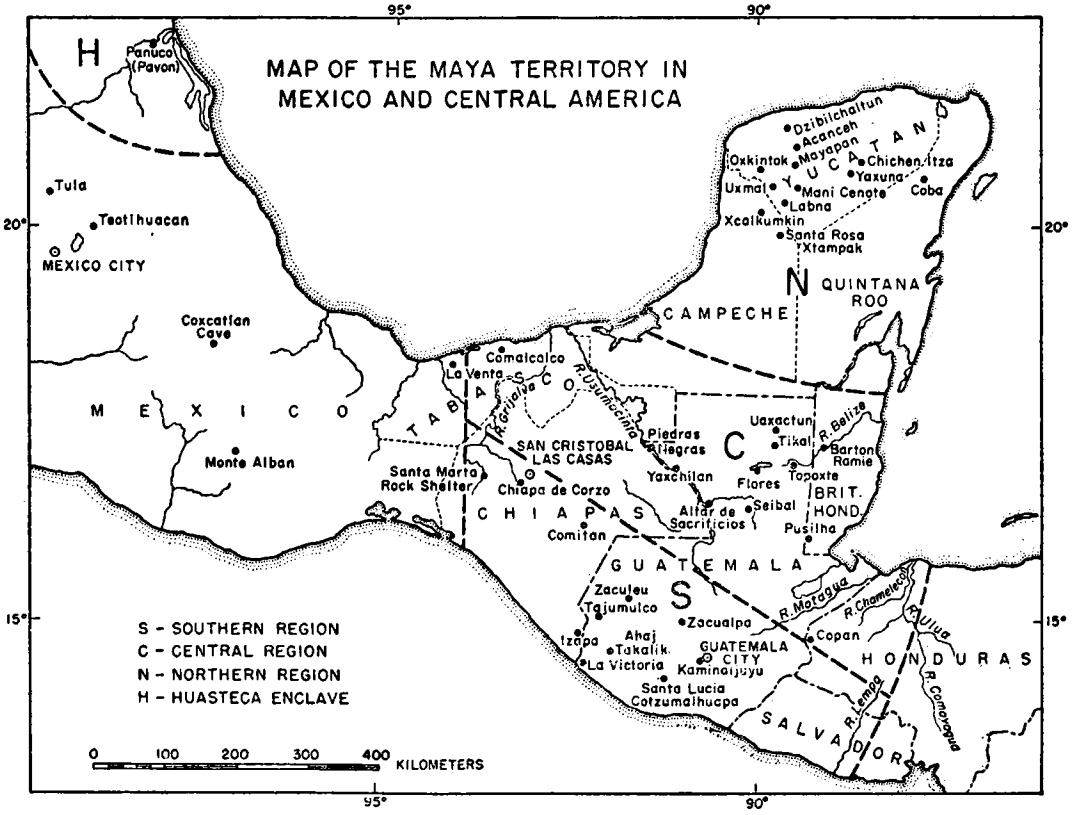

MAP OF THE MAYA TERRITORY IN MEXICO AND CENTRAL AMERICA
95°
90°
20°
15°
H
Panuco (Pavon)
Tula
Teotihuacan
MEXICO CITY
Coxcatlan Cave
Monte Alban
M E X I C O
Comalcalco
La Venta
T A B A S C O
R. Usumacinta
R. Grijalva
SAN CRISTOBAL LAS CASAS
Piedras Negras
Santa Marta Rock Shelter
Chiapa de Corzo
Yaxchilan
C H I A P A S
Altar de Sacrificios
Seibal
Comitan
C
Uaxactun
Tikal
R. Belize
Barton Ramie
Topoxte
Flores
BRIT. HOND.
Pusilha
CAMPECHE
N QUINTANA ROO
Dzibilchaltun
Acanceh
Mayapan
Oxkintok
Chichen Itza
Yaxuna
Uxmal
Mani Cenote
Coba
Labna
Xcalkumkin
Santa Rosa Xtampak
Y U C A T A N
G U A T E M A L A
S
Zaculeu
Tajumulco
Zacualpa
Izapa
Ahaj
Takalik
La Victoria
GUATEMALA CITY
Kaminaljuyu
Santa Lucia Cotzumalhuapa
Copan
R. Motagua
R. Chamelecon
R. Ulua
H O N D U R A S
R. Lempa
R. Comayagua
S A L V A D O R
S - SOUTHERN REGION
C - CENTRAL REGION
N - NORTHERN REGION
H - HUASTECA ENCLAVE
0 100 200 300 400 KILOMETERS

FIGURE 1

Mesoamerican Chronology		NORTHERN REGION	CENTRAL REGION	CHIAPAS	PACIFIC COAST	GUATEMALAN HIGHLANDS	SALVADOR-HONDURAS
POST- CLASSIC	LATE		(Cessation of ceremonial activity)	(Post-Classic occupations)	(Post-Classic occupations)		Naco
	1200	Mayapan					North Coast Style
	EARLY	Toltec Chichen	Jimba		Tohil Plumbate	Ayampuc-Tohil	Plumbate
	900						
CLASSIC	LATE	Puuc Chenes Rio Bec	Tepeu	Tzeh	Cotzumalhuapa San Juan	Pamplona Amatle	Copador -Ulua Mayoid
	600						
	EARLY	Early Peten	Tzakol	Chiapa IX Kan Chiapa VIII	San Francisco	Esperanza Aurora	Esperanza-like
	300						
PROTO-CLASSIC	A.D.		Holmul I	Chiapa VII Chiapa VI		Santa Clara Arenal	
	B.C.				Crucero		
	LATE	Yaxuna	Chicanel	Chiapa V Chiapa IV	Izapa Style	Miraflores Providencia	Ulua Bichrome
	400						
	MIDDLE	Xtampak Mani Cenote	Mamom Xe	Chiapa III Chiapa II	Conchas	Majadas Las Charcas	Playa de los Mu
	1000						
	EARLY			Chiapa I (Cotorra)	Ocos	Arevalo	Yarumela I
	1500						
INCIPIENT CULTIV. / FOOD COLLECT.	7000			Santa Marta			
EARLY HUNTING						(fluted points)	

FIG. 2.—Chronological chart for the principal Maya territory. Christian calendrical dates follow the 11.16.0.0.0 or Goodman-Martínez-Thompson Correlation, and the adjustment of Northern and Central Region Classic Period phases follows the Thompson interpretation. (Compare this with Fig. 3 for the 12.9.0.0.0 or Spinden Correlation and for the Andrews interpretation of Northern and Central Region cross-dating.)

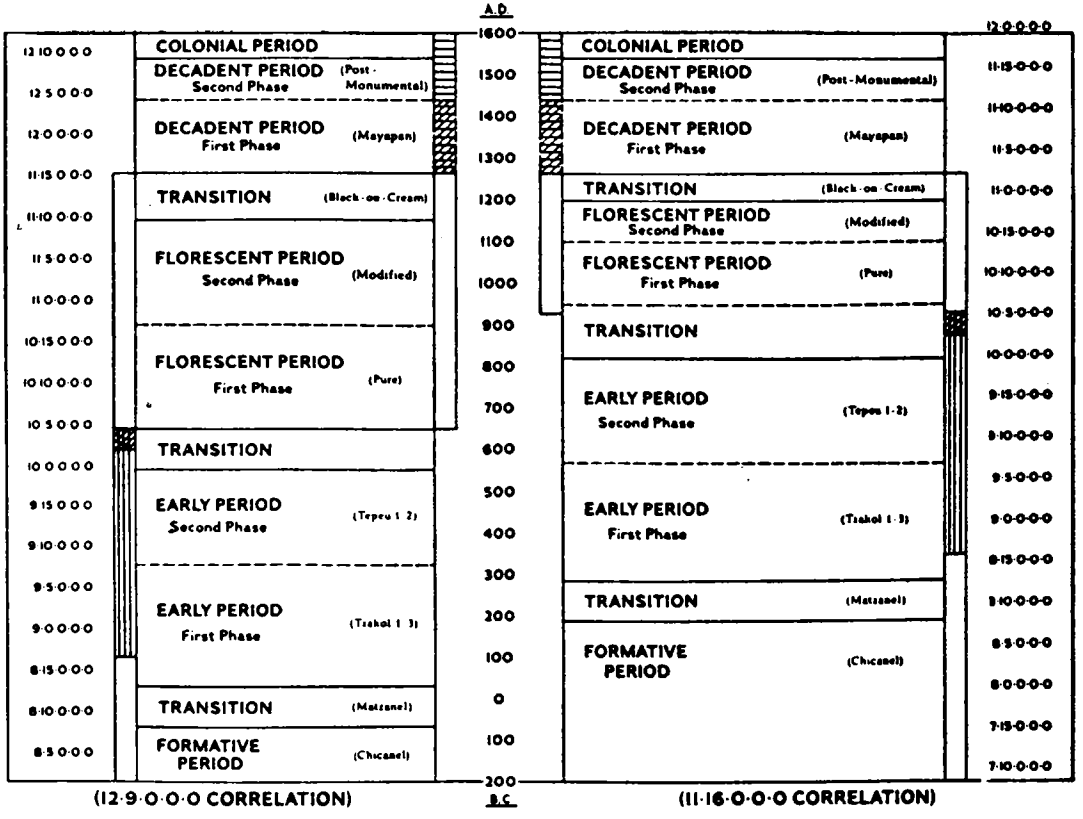


FIG. 3.—Correlations of Northern and Central Region sequences following Andrews. Central Region phase equivalents (following the Uaxactun sequence) are indicated in small letters. Both 11.16.0.0.0 and 12.9.0.0.0 correlations are presented. The term "Formative" is the same as our use of Preclassic; "Transition", following "Formative", corresponds to our Proto-Classic; and "Early Period" in the Andrews terminology, is the same as our Classic; and "Early Period", in the Andrews terminology, is the same as our Classic. (After Andrews, 1960, Table 1 with slight modifications as indicated in Andrews Ms. 1961.)

EL ARTE MAYA Y EL MODELO GENETICO DE CULTURA

Por TATIANA PROSKOURIAKOFF

En vista de que el tema central de este simposio es el modelo genético, conviene indagar qué continuaciones se pueden establecer en las artes del área maya y en qué grado son correlativas con las de orden lingüístico y étnico. Las artes son sistemas simbólicos basados en la presentación de imágenes, y su fuerza expresiva y comunicativa radica en combinaciones originales de formas llenas de sentido. De manera que la originalidad, más bien que la belleza, puede ser considerada con propiedad como la piedra angular de las artes y podemos excluir aquellos diseños de las artesanías que son meramente repeticiones aunque estén ejecutados a la perfección. Los oficios decorativos juegan un papel completamente diferente al que tienen las artes creadoras en la cultura mesoamericana, y esto puede observarse claramente en su distribución y progreso diferentes.

Frecuentemente los estilos de las artesanías están basados en formas y estructuras simples de una distribución casi universal. Sus distinciones estilísticas radican ante todo en la selección de este "fondo" de formas intuitivamente reconocidas y en modificaciones que surgen por las diferencias en los medios y modos de la ejecución de los diseños. En un lugar dado encontramos normalmente un número de estilos decorativos independientes y con la introducción de nuevas técnicas suelen aparecer nuevos estilos. A pesar de una gran variedad de estilos, el número de formas básicas habitualmente usadas es sorprendentemente pequeño y su distribución se extiende a todas las divisiones mayores del área, de modo que sirven poco para nuestro concepto de culturas mesoamericanas diferentes y conviene más tratarlas viendo el área como un todo.

Es así que comenzamos a distinguir en varias localidades una fase temprana de diseños cerámicos con los motivos deco-

rativos relacionados directamente con las formas de las vasijas y la técnica de su manufactura. Esta fase se caracteriza por la simple acentuación de los orificios y de otras líneas naturales de las vasijas y por el uso frecuente de áreas o zonas contrastantes de color y textura. Coe señaló esta etapa de diseños para la fase Ocos de La Victoria, Guatemala[1] y MacNeish la encontró en la región del Pánuco[2] y en Tehuacán. Los períodos más antiguos de Chiapa de Corzo y Santa Rosa, Chis., y Kaminaljuyú, Guatemala, exhiben las mismas características. Otro amplio período es caracterizado por el uso frecuente de áreas sombreadas o rayadas, de acanaladuras hechas con los dedos y de formas geométricas delineadas por tres o más líneas paralelas. Durante este período la media luna, el triángulo y la greca son las formas básicas de los dibujos incisos y acanalados y de los estilos pintados derivados de ellos. Más tarde hay una tendencia creciente para usar campos independientes de las formas de las vasijas, tales como paneles, medallones y fajas angostas aunque esto no siempre sea palpable en secuencias locales que frecuentemente experimentan cambios caleidoscópicos, y que muchas veces vuelven a emplear formas más antiguas. Durante la mayor parte del estado evolutivo llamado preclásico, los sitios mesoamericanos mayores no se distinguen por peculiaridades definibles en la decoración de la cerámica. Aún el estilo olmeca, que se refleja en ciertas piezas de alfarería de Tlatilco, no parece constituir la base de los dibujos decorativos en las cerámicas ordinarias de La Venta en donde se presenta tan marcadamente en la escultura. Por lo visto, la mayoría de los estilos cerámicos tempranos no están muy involucrados en los desarrollos culturales locales; escogieron sus motivos de artesanías antiguas de amplia distribución.

El aspecto cambia cuando nos ocupamos de las artes menores, tales como la elaboración de ciertas figurillas y efigies que tengan un carácter marcadamente individual o con una decoración caída directamente bajo la influencia de un estilo artístico dominante. Es entonces cuando las formas reflejan tradiciones culturales más amplias y en cierta medida expresan la ideología de sus diseñadores. En períodos de civilización ascendente —como la que estamos tratando en el área maya—, cuando las instituciones formales extienden su esfera de acción sobre comunidades independientes locales, las bellas artes son usadas por los grupos dominantes para encauzar el comporta-

miento de la gente común en apoyo de su prestigio y autoridad. En tales períodos un estilo artístico determinado es capaz de prevalecer, y como la comunicación es su finalidad primordial, a veces rebasa su dependencia de las asociaciones convencionales simbólicas mediante el uso del lenguaje más universal del realismo. Los estilos mayores se desarrollan poco a poco y generalmente podemos observar direcciones precisas en su evolución que echamos de menos en el progreso discontinuo y complicado de los oficios menores. Un estilo artístico vigoroso es un instrumento poderoso de la integración cultural y se desarrolla paralelamente con un ritual espectacular, una religión formalmente constituída, la escritura, la arquitectura y aquellas otras actividades especializadas que, tomadas en conjunto, forman una tradición sumamente individualizada y selectiva. Tales tradiciones, sin embargo, pueden sobreponerse a diversas poblaciones sin que se desintegren, por requerir solamente una participación mínima del pueblo.

Aunque a veces sea lícito identificar dichas tradiciones con grupos étnicos determinados, ya que el idioma y las costumbres comunes facilitan sin duda su aceptación, las circunstancias históricas bien pueden colocar ciertas secciones de una familia lingüística bajo el dominio de una tradición foránea. Por otro lado una tradición, al extenderse en áreas de una cultura foránea raras veces es suficientemente fuerte para imponer una uniformidad cultural a los diversos pueblos que caigan bajo su dominio. El grado en que las artes y oficios menores del período clásico temprano en el Petén están acordes con la tradición dominante, es completamente excepcional en la historia de Mesoamérica; ni antes ni después de este período se puede observar una integración tan fuerte de las sociedades mayas.

Al tratar de rastrear el desarrollo clásico temprano de las tierras bajas hasta sus orígenes, llegamos a un tiempo en que los grandes sitios ceremoniales del Petén ya estaban ocupados, pero donde la decoración de la alfarería no acusa la presencia de un gran arte. Los mascarones estucados de la pirámide E-VII-sub de Uaxactún y las estructuras antiguas recientemente descubiertas en Tikal, dan a entender que los elementos esenciales del estilo clásico ya estaban presentes mucho antes de que se reflejaran en la alfarería. No sabemos, sin embargo, cuándo y en qué forma este estilo clásico haya hecho su primera aparición en las tierras bajas.

Las conjeturas que se han lanzado respecto a los orígenes del arte y de la civilización en las tierras bajas están basadas más en teorías que en observaciones. Hace algunos años Covarrubias propuso que la cultura "Olmeca" del Sur de Veracruz y de Tabasco hubiera sido la raíz de muchos estilos mesoamericanos posteriores incluyendo el de los mayas en las tierras bajas[3]. Otra hipótesis, basada originalmente en consideraciones económicas y no artísticas[4], sostiene que los elementos básicos de la civilización fueron llevados al Petén por colonizadores procedentes de los Altos en Guatemala. La dificultad que acarrea este punto de vista es que ni hay concordancia de opinión en cuanto al tiempo y a la forma de dicha colonización, ni existe un complejo específico de artefactos que pudiera relacionarse con ella. Es cierto que se van acumulando pruebas de que por lo menos parte de los rasgos esenciales del desarrollo clásico en las tierras bajas se deriva de un florecimiento cultural en los Altos; mas no queda claro si estos rasgos fueron bajados por inmigrantes partiendo de los Altos o si resultaron por el estímulo de difusión; si fueron adquiridos individualmente durante determinado lapso o como partes de un complejo articulado.

La primera indicación respecto a la presencia de un estilo claramente maya en los Altos queda representada por una máscara grotesca de un dragón sobre vasijas de la fase Las Charcas en Kaminaljuyú. La forma es muy similar a la de seres grotescos serpentiformes posteriores, tanto de Guatemala cuanto de las tierras bajas. Parece que no tiene precedente ni continuación en la cerámica y por lo tanto es probable que se derive de un arte coetáneo plasmado en algún otro material. La cerámica de Las Charcas está asociada a una fase temprana de ocupación en una serie de grandes sitios preclásicos en el valle de Guatemala y su margen oriental. Si bien estos lugares carecen de arquitectura pétrea, cierto arreglo repetido de los edificios sugiere relaciones con sitios antiguos del Petén. En el citado arreglo una pirámide sobresaliente mira hacia el Este a través del eje menor de una plaza rectangular hacia una estela y una serie de estructuras más pequeñas que recuerda los dizque arreglos "astronómicos" como por ejemplo el del grupo E en Uaxactun.

No sabemos si este arreglo se remonta al período Las Charcas, mas no existe ninguna razón para dudar de que los montículos ceremoniales ya habían empezado a construirse en

los sitios más grandes. Los montículos para templos C-III-6 y C-III-10 en Kaminaljuyú contienen predominantemente tiestos Las Charcas; en el relleno original del montículo C-III-6 no había tiestos posteriores a Las Charcas, lo que sugiere una fecha muy antigua para esta construcción[5]. Shook extrajo de un pozo intrusivo en esta estructura dos esculturas mutiladas con pedestal de espigas verticales muy largas y una estela esculpida en una columna basáltica, aparte de unas 70 vasijas de un complejo que llamó "Majadas" y de muchos jades que incluyen una pequeña figurita de una fase temprana del estilo Olmeca. La estela —reusada probablemente en el pozo— es de un estilo desconocido hasta ahora. Muestra a una figura delgada con un brazo levantado, la cabeza echada hacia atrás y con lo que pudiera ser o una concha o vírgula de la palabra partiendo de la boca. Ni la postura ni la poca vestimenta usada por esta figura están de acuerdo con la usanza maya posterior, pero el complejo grotesco que lleva al pie sugiere que el modo típicamente maya de enriquecer un motivo humano con un simbolismo grotesco, es muy viejo y probablemente autóctono en los Altos de Guatemala.

Por otro lado, las esculturas con pedestales son desconocidas en las tierras bajas de los Mayas. Tal forma se ha encontrado en el sur hasta Panamá y muy probablemente es la precursora de las esculturas posteriores con espiga en Nicaragua. La presencia, al parecer simultánea, de tan diversas formas en Kaminaljuyú durante el período preclásico, habla en contra de la suposición de que el arte maya se desarrollara autónomamente en dicha región y hace extremadamente difícil arreglar el material cronológicamente partiendo de estilos.

El primer ensayo en este sentido ha sido hecho recientemente por Miles[6] que basó su esquema en un muy cuidadoso estudio de detalles. Coloca tentativamente en su primer gran división temporal del período Preclásico, con los seres grotescos de Las Charcas y otras esculturas similares, un grupo de esculturas en rocas que tienen la forma de seres regordetes con las extremidades del cuerpo sólo esbozadas y a veces con discos cóncavos en el cuerpo. No tienen ninguna relación aparente con las esculturas mayas posteriores y Miles señala su semejanza con ciertas figurillas que Covarrubias había considerado como las precursoras del estilo Olmeca. Esto sugiere la posibilidad de que las áreas costeñas adonde este estilo se encuentra más desarrollado que en los Altos, hubieran sido

ocupadas antaño por gentes con una tradición de labrar rocas que más tarde desembocara en el estilo de las cabezas colosales de los Olmecas.

El segundo período, en donde Miles coloca las esculturas del pozo de las Majadas, se caracteriza por la aparición del estilo Izapa en la costa occidental del Pacífico. Menciona una sola fecha de C14 obtenida de un fuego hecho en dicho pozo, como 1056 A.C., de manera que sitúa el comienzo de este período anterior a las fechas presuntas de La Venta con la cual probablemente es en parte contemporáneo. Cree que el estilo de Izapa representa, ante todo mitos, y sus representaciones de figuras grotescas en acción lo distinguen de otras esculturas preclásicas posteriores de los Altos, tanto como del estilo clásico. No obstante este estilo queda reflejado en algunas esculturas de Kaminaljuyú y ciertas formas en esculturas posteriores de los Altos parecen derivarse de él.

Miles pone en su tercer período cronológico, junto con algunos monumentos de Izapa, a las dos estelas maravillosamente esculpidas recientemente encontradas en Kaminaljuyú enterradas profundamente en un relleno preclásico. Parecen corresponder a dos escuelas de escultura distintas, si bien relacionadas, y Heath Jones, en una ponencia presentada a la reunión de la Society for American Archaeology en Utah las situó en la fase Miraflores. A pesar de contar con algunos objetos importados elaboradamente grabados, tal fase anteriormente no daba indicaciones de la presencia de un arte tan avanzado. Ambas esculturas muestran un motivo humano en forma muy naturalista combinándolo, sin embargo, con formas grotescas entrelazadas y minuciosamente detalladas. Una de ellas tiene una inscripción incisa en una escritura desconocida hasta entonces que bien puede ser la precursora de la escritura maya clásica, ya que las dos son muy similares en su arreglo y en la forma de sus signos, aunque no en sus caracteres específicos. Parece que los pueblos de los Altos de los tiempos preclásicos produjeron obras de arte que aventajan los más antiguos monumentos clásicos conocidos, y el desarrollo de sus estilos debe estudiarse como un fenómeno independiente.

Este desarrollo se caracteriza por una gran variedad de estilos monumentales, por la falta de reflejarse en las artes e industrias menores y por sus enigmáticas relaciones con los estilos de la costa del Golfo, de los Altos y de las vertientes del Pacífico. En el cuarto período del preclásico establecido

por Miles se presenta como un problema interesante para ciertos monumentos el uso de series de números sin glifos de período. Hay ahora cuatro monumentos conocidos de tal naturaleza y si se calculan las fechas de sus series con arreglo al sistema calendárico clásico, los tres que pueden leerse parecen caer en el último cuarto del ciclo 7, o sea unas tres centurias antes de los más viejos monumentos conocidos en el Petén. No estoy del todo convencida de que sea correcto tal cálculo, pero cualquier sistema que se use, siempre quedan los indicios de que todos los cuatro monumentos fueron labrados dentro de un lapso de unos cuantos años. Pertenecen, sin embargo, a estilos separados y distintos. Uno es una estela Olmeca de Tres Zapotes[7] y aunque falta la figura del frente, el mascarón en la base identifica su estilo y es un rasgo que tiene en común, no con estelas mayas del clásico temprano como se supendría, sino con monumentos clásicos tardíos en el Petén. El segundo es una estela en Santa Margarita Colomba (Abaj Takalik)[8]. En ésta la serie numérica está destruída salvo el numeral 7. Una composición de volutas con un mascarón de dragón y una cara barbuda encima de las figuras, así como varios detalles de los atavíos, ligan a este monumento con estelas muy antiguas en las tierras bajas. La estela 1 de El Baúl tiene un motivo celeste similar, pero la vestimenta de la figura humana se asemeja tan poco a la de los Mayas que Thompson una vez pensó que fuera mexicana[9]. El cuarto es un monumento recientemente descubierto por Lowe en Chiapa de Corzo; su estilo parece estar relacionado más con los de Izapa que con los de las tierras bajas clásicas.

Esta situación nos induce a especular si un sistema calendárico gráfico específico pudiera haber sido común a pueblos de lenguas no relacionadas, o si comunidades de una misma familia lingüística hubieran habitado alguna vez el área Olmeca y las vertientes del Pacífico en Guatemala. Este problema se resolverá, tal vez, cuando entendamos mejor la naturaleza de las escrituras antiguas y su relación con los idiomas. Claramente queda indicado, de todas maneras, que las relaciones entre las tradiciones dominantes durante el preclásico no fueron las mismas durante el clásico, cuando cada gran tradición imperaba en un territorio extenso pero con sus límites bien marcados.

Sabemos que el preclásico terminó en los Altos en medio de serias alteraciones con un saldo de muchas ciudades abandonadas[10]. Aparentemente Kaminaljuyú siguió siendo la ciudad

principal dentro de su comarca, pero los centros ceremoniales más pequeños que habían surgido en su alrededor fueron establecidos en nuevos sitios con una planificación compacta y marcadamente diferente a la de los asientos más antiguos. Es todavía un problema sin solución la relación que este trastorno haya tenido con el súbito florecimiento de las artes en las tierras bajas.

La tradición naciente del clásico en las tierras bajas se asemeja considerablemente a la más antigua de los Altos en algunos aspectos del arreglo arquitectónico, en seguir erigiendo estelas esculpidas y en el simbolismo general de su nuevo arte, pero tiene rasgos vitales muy propios. El uso de bóvedas de mampostería se originó aparentemente en el Petén y la transformación dramática de la alfarería no muestra ninguna indicación de un origen procedente de los Altos. Se manifiesta primero en el complejo cerámico de Matzanel que tuvo su centro, al parecer, en Belice al oriente del Petén. Junto con enormes patas mamiformes en vasijas tetrápodes, el complejo Matzanel introduce un acabado y estilo decorativo distintivos que más tarde se vuelven característicos en la fase Tzakol del clásico temprano en el Petén. La naturaleza de este acabado aún no se ha determinado, pero sospecho, basándome en observaciones superficiales, que implica, probablemente antes de la cocción, un baño completo de la vasija ya terminada y pintada. Los diseños están dibujados sobre un fondo crema o anaranjado con una línea de pincel fino, luego fueron pintados y finalmente se les dio una capa anaranjada transparente o casi exenta de color que parece haber sido muy durable. Más tarde se perfeccionó la técnica con el método de la cera perdida y por la introducción de varios matices de colores. Esta cerámica que se conoce con el nombre de "Peten Gloss", al principio hace su aparición en dos estilos decorativos; uno que toma como base formas angulosas decoradas con puntos y el otro compuesto de volutas curvilíneas combinadas con un ser grotesco serpentiforme. Este último estilo, con la adición de formas de seres vivientes, reemplaza al primero durante el apogeo del complejo Tzakol, cuando la decoración de la cerámica, el grabado de jades y las artes monumentales, están tan íntimamente relacionadas que pueden considerarse como adaptaciones de un solo estilo a materiales diferentes. Tiénese la impresión de que la cultura del Petén era extremadamente uniforme durante este período y presente en todo el conjunto

social, muy al contrario de lo que sucedió con las culturas más antiguas de los Altos. Willey hizo la observación de que los objetos de lujo no quedaban limitados a los grandes centros ceremoniales, sino que se les encuentra en entierros ordinarios de sitios tan pequeños como Barton Ramie. Según él, esto implica "una clase agrícola maya bastante próspera que participaba en una tradición cultural no fundamentalmente diferente de la de los pobladores de los grandes centros religiosos".[11] No estoy segura de que llamaría a tal clase "campesinado", pero estoy enteramente de acuerdo con su apreciación de la situación social, la que unía a todas las clases mediante un intercambio estrecho y que facilitaba los beneficios del progreso cultural a todas las comunidades.

Es, probablemente, este carácter monolítico lo que permitió a la tradición en las tierras bajas resistir el embate de una tradición rival potente originada en Teotihuacán, y volver a poseer algo de su coherencia original en el Período de Uniformidad después de lo que parece haber sido una crisis seria durante la cual se destruyeron muchos monumentos y aparecieron estilos regionales en sitios periféricos. El papel jugado por Teotihuacán durante este período crítico de transición se barrunta apenas ahora por los hallazgos recientes en Tikal de vasijas estucadas y pintadas al estilo teotihuacano como ofrendas mortuorias en una tumba de un templo. La estela 31, relacionada con esta misma estructura, muestra a un jefe maya con dos figuras secundarias vestidas claramente de un modo foráneo. Sabíamos desde hace tiempo que los restos contemporáneos de la fase Esperanza en Kaminaljuyú muestran las tradiciones teotihuacanas y mayas en una asociación tan estrecha que sólo puede explicarse suponiendo la conquista de aquel lugar por un grupo extranjero. No estamos seguros todavía si en Tikal hubo una incursión de extranjeros directamente desde México o del grupo que se había establecido en los Altos de Guatemala. El impacto de la tradición teotihuacana sobre la cultura de las tierras bajas fue relativamente débil. Introdujo ciertas modificaciones en la vestimenta, como por ejemplo el uso de penachos suntuosos, así como el motivo Tlaloc y el signo del año, mas no parece haber cambiado la cultura del Petén en sus aspectos esenciales, a menos que fuera en el estimular la tendencia hacia una cohesión más fuerte entre las principales ciudades y regiones.

Durante su apogeo la tradición de las tierras bajas fue tan expresiva en su arte y arquitectura que todas nuestras ideas referentes a la antigua cultura maya fácilmente quedan influenciadas por este hecho. Es fácil olvidar que la tradición clásica quedaba restringida estrictamente en tiempo y extensión geográfica y que probablemente hubieron muchas comunidades mayas jamás afectadas por ella. A la inversa: la tradición clásica es interpretada a veces en términos derivados de pueblos agrícolas sencillos del período colonial que desde hacía mucho tiempo habían perdido el contacto con ella, si es que realmente alguna vez fueron influidos por ella.

Uno de los rasgos importantes del estilo clásico tardío, obscurecido por este punto de vista, es su fuerte énfasis en asuntos humanos. En el arte clásico tardío casi no hay representaciones que puedan ser interpretadas, con propiedad, como retratos de dioses. Las figuras que a veces han sido descritas como "dioses" son elementos menores dentro de composiciones más grandes alrededor de una figura humana y, probablemente, son tan sólo personificaciones de fenómenos naturales o de ideas míticas. La multitud de dioses atribuida a la religión maya, incluyendo regentes para cada día y número, a mi modo de ver, sugiere un viejo panteísmo donde los personajes estaban subordinados a un orden complejo del cosmos y donde cada fenómeno natural estaba dotado de santidad y de poderes. Cuando los yucatecos coloniales hablan de su religión pasada no mencionan a grandes dioses específicos, sino relatan, al contrario, la adoración de ríos y cerros y otros lugares sagrados. Repudian la idolatría como una importación mexicana y se dice que aún durante el período colonial los Choles carecían de ídolos.[12] Tampoco puedo creer que la preocupación maya por el calendario y, sobre todo, su interés en largos eones de tiempo, se basara, como quieren algunos, en fines agrícolas y que hubiera estado dirigida hacia la protección de las cosechas. Más probablemente es el reflejo de su interés en la historia de linajes distinguidos y un esfuerzo por determinar su origen en un pasado mítico.

El interés en asuntos humanos queda claramente manifestado en el arte clásico tardío y se vuelve constantemente más explícito hasta que llegamos a escenas como las del dintel 3 de Piedras Negras, que claramente representa una especie de reunión; las de batallas en Yaxchilán y las narrativas de los murales de Bonampak. Esta tendencia va acompañada por un

énfasis creciente en la construcción de edificios no religiosos, en entierros de mujeres y niños en recintos ceremoniales, un número menor de ofrendas mortuorias y por tumbas menos elaboradas. Esto no quiere decir que la religión perdiera importancia en la cultura maya. Cuando todos los fenómenos y actividades están impregnados con un significado religioso, el interés en acontecimientos reales no excluye su interpretación mística. Lo que esta tendencia pueda indicar es quizá un cambio gradual en el orden social que se encamina a una mayor adulación de la aristocracia y a una separación entre el campesinado y la nobleza que finalmente destruyera la flexibilidad y cohesión de la organización anterior.

La homogeneidad alcanzada por la tradición clásica durante su Período de Uniformidad se había logrado únicamente en el nivel más alto representado por los monumentos. No se hace patente en las artesanías menores. Los complejos cerámicos de sitios marginales como Palenque y Copán son muy diferentes uno del otro, así como del complejo Tepeu del Petén. Aún en el Petén mismo la decoración de la cerámica se encuentra rigurosamente dividida; por un lado en una tradición de pintura de figuras que se inspira directamente en las artes y, por otro lado, en estilos netamente formales que toman sus diseños de otras artesanías. Durante este período la tradición clásica de las tierras bajas se encuentra bien delimitada geográficamente, lo que hace pensar en fronteras políticas precisas; pocos objetos de comercio cruzan por su límite sur a las regiones de los Altos. A pesar de que las ciudades de los Altos parecen ser prósperas y las condiciones pacíficas, las artes en estas regiones meridionales parecen haberse eclipsado por completo y todo el ritual converge hacia el juego de pelota. No se palpa en los pocos datos arqueológicos que poseemos que algo de las tradiciones más antiguas sobreviva en la escultura. Diferentes estilos de escultura en la costa y la presencia de hachas y yugos sugieren enclaves de gente extraña y culturas aisladas regionalmente. Hubo todavía bastante actividad monumental en la región de Santa Lucía Cotzumalhuapa, pero dicho estilo tiene muchos elementos foráneos y suele atribuirse no a los Mayas sino a los Pipiles.

El comercio de alfarería del Petén con Yucatán parece haber continuado durante el Clásico tardío aunque en escala muy reducida. Entre el Petén y el norte de Yucatán había un área extensa de tradición Chenes-Río Bec que nos es conocida

sólo por su arquitectura espectacular. Las fachadas elaboradas de estuco y piedra en los edificios son características, aunque seguramente relacionadas con el estilo Clásico. Por otro lado, no se ha encontrado prácticamente ningún monumento en esta región, salvo en su extremo más occidental, Santa Rosa Xtampak, donde hay varias estelas semejantes a las de la región Puuc. Dicha región recibió fuertes influencias de los Chenes que pueden identificarse claramente en ciertos edificios de Kabah y Uxmal; por el sur, sitios Río Bec se extendieron a la zona norte del Petén reemplazando sitios más viejos en un área considerable.

Nos será difícil comprender las condiciones en el norte antes de la conquista tolteca hasta que sepamos primero más acerca de esta área central. No puede haber duda de que en Yucatán septentrional existió bastante de la tradición clásica, pero hubo también muchos estilos locales, provinciales y aún extranjeros que parecen haber coexistido; ciertamente no había una tradición unificadora como en el Petén hasta que se extendiera el estilo Puuc en el noroeste poco antes de la tentativa abortada de los Toltecas en organizar las provincias como un solo Estado. Todavía puede discutirse si esta conquista se llevó a cabo antes o después del abandono del Petén y de las ciudades del Puuc, y distamos mucho de entender su significado completo.

Kubler externó recientemente la opinión de que en realidad el arte de los toltecas empezara en Chichén-Itzá y que más tarde fuera transplantada a Tula.[13] Es una cuestión abierta, sujeta a investigación, pero como quiera que sea no podemos propiamente llamar este arte ni tolteca ni maya. Pertenecía a una unidad política con la cual surgió y pereció. Con la misma razón puede ser derivado de uno u otro de los estilos que florecían en Yucatán antes que él. Fue una síntesis completamente nueva condicionada por las necesidades de la época. Su simbolismo fue predominantemente emblemático y narrativo; tiene poco en común con la expresión de ideas cósmicas que caracterizaba el arte clásico tanto en la región maya como en la de México. Cuando el dominio tolteca fue derrocado y se fundara Mayapán en un esfuerzo para revivir la unidad política, la única forma artística que sobrevivió fue el concepto de los templos con columnas de serpientes. Falló la tentativa de consolidar las provincias y este fracaso queda reflejado en el hecho de que en la capital no se lograra establecer un estilo único.

Algunos grupos mayas continuaron levantando estelas como antes de la llegada de los toltecas, aunque ya no siguieron representando a sus Señores sino que regresaron más bien a temas míticos. La introducción de la idolatría trajo consigo esculturas de bulto y un simbolismo nuevo de atributos de dioses antropomorfos. Es ahora cuando podemos identificar por primera vez en los incensarios de efigie a los dioses que figuran en el códice de Dresde, un documento que muy probablemente data del período de la ocupación de Mayapán. Los ídolos están asociados cada vez más al culto doméstico y a la construcción de numerosos adoratorios pequeños que dan un aspecto tan apretado al centro de Mayapán. Este último está compuesto de amontonados conjuntos de edificios donde cada uno tiene como punto central una sala con peristilo que aparentemente servía de albergue para varones y funcionaba probablemente cada uno como una sola unidad. Los edificios mejor construidos y abastecidos con mayor suntuosidad de ídolos son, sin embargo, las grandes residencias de particulares en la periferia del grupo ceremonial.

Lo heterogéneo de los restos de Mayapán, donde se encuentran revueltos fragmentos de varias tradiciones aparentemente sin cohesión o fusión en un estilo único, da a entender un estado de cosas que pudo haber ocurrido ya antes en la historia maya cada vez que una gran tradición como, por ejemplo, la preclásica de los Altos, quedaba destruida por conquista o rebeliones. A pesar de que las artes de Mayapán nos parecen monótonas y faltas de inspiración, un cierto vigor tosco que ocasionalmente se palpa en esculturas de estuco hace pensar que una nueva tradición compuesta de rasgos prestados de las tradiciones de los Toltecas, de los Mayas, de la costa oriental de Yucatán y aún de los Aztecas, pudiera haber surgido aquí algún día, si el problema político hubiera quedado resuelto venturosamente. Tal como fue, la destrucción de Mayapán impidió cualquier renacimiento inmediato de las artes y el hecho de que hubieran desaparecido en todas las tierras bajas al comenzar la época colonial, es una buena ilustración de esa discontinuidad de progreso que he tratado de esbozar en el presente trabajo.

Es el arte sólo una de las actividades de un sistema organizado para encauzar las energías humanas hacia fines muy especializados creadores y dinámicos. Libres de la necesidad de tener que ocuparse en la obtención del sostén diario y aci-

cateados por un *ethos* heroico, los hombres pueden explorar el universo en su derredor y dirigir sus atenciones hacia nuevos campos. Pero en las fases iniciales de una civilización las instituciones sostenedoras de tales actividades son precarias. Cuando contemplamos estas explosiones de actividad en el escenario mesoamericano, se nos figura como olas de un mar agitado levantadas primero aquí y luego allá. Parece que hay una relación directa entre el tamaño de la unidad política y la altura a la cual una cresta puede elevarse sobre las culturas circundantes. Si el crecimiento de la unidad política se ve impedido, entonces la cresta finalmente se romperá o se aquietará y los fragmentos de su desintegración serán diseminados a partes lejanas para fertilizar desarrollos en otras regiones.

El modelo genético, aún como artificio preliminar, difícilmente puede aplicarse a la historia de las artes, sobre todo si el campo es definido a base de idiomas. Los dos sistemas simbólicos son diferentes tanto por su estructura cuanto por su modo de desarrollo. El idioma es esencialmente un sistema recíproco de comunicaciones usado por todas las personas de una comunidad. Por otra parte, las artes son un sistema de sentido único que requiere un entrenamiento perenne de las aptitudes y el apoyo de instituciones de poder económico. Muy pocos individuos de una comunidad civilizada llegan a ser artistas, pero hay muchos que son aptos para recibir su mensaje, el cual no está limitado ni siquiera por el lenguaje, sino sólo en forma menos compulsiva, por un ritual común. La estructura del idioma es tal que puede adaptarse a casi todos los fines. Las artes, en cambio, deben variar radicalmente sus modos según el tema de que traten. Por tanto, es discontinuo su progreso y cada arte se vale de muchas fuentes durante el proceso de su formación. Se podría confeccionar un modelo tipo "árbol genealógico" que se ajustara a la historia de un solo estilo, verbigracia, del estilo clásico maya de las tierras bajas, pero entonces abarcaría sólo una parte de la historia de las lenguas mayances y un pequeño segmento solamente de su extensión geográfica. Podríamos, igualmente, aplicar tal modelo a Mesoamérica como un todo, donde es dable observar continuaciones entre unidades administrativas sucesivas, mas no estoy segura si aún este procedimiento sería por ahora de utilidad.

Aunque los acontecimientos históricos normalmente involucran muchos aspectos culturales, no podemos esperar hacer

progresos considerando en conjunto todos estos aspectos. El problema más serio confrontado hoy por la antropología es el de aislar los elementos culturales que, por derecho propio, tienen rasgos estructurales estables. La comunicación por símbolos es un elemento que tiende a formar sistemas definidos, pero hasta ahora solamente el estudio de las lenguas ha progresado lo suficiente para que pueda dar una descripción adecuada de sus estructuras. No podemos dar por sentado que elementos culturales que no dependen de las lenguas para su comunicación, muestren una distribución paralela. Ni arqueológicamente ni en los estudios del arte podemos definir a los mayas como un solo pueblo y aún menos distinguir sus distintos dialectos en el pasado. La estabilidad de las lenguas y su íntima asociación con pueblos son el resultado de sus cualidades sistemáticas. Por lo tanto, conforme a la razón, no debemos esperar que las artes puedan ser relacionadas con los grupos lingüísticos o que su desenvolvimiento pueda ser dirigido para adaptarse a modelos similares.

REFERENCIAS

[1] Coe, Michael D., 1961: La Victoria, an early site on the Pacific coast of Guatemala. *Papers of the Peabody Museum of Archaeology and Ethnology, Harvard University.*, vol. 53. Cambridge, Mass.

[2] MacNeish, R. S., 1954: An early archaeological site near Panuco, Veracruz. *Transactions of the American Philosophical Society*, vol. 44, no. 5. Philadelphia.

[3] Covarrubias, Miguel, 1954: The Eagle, the Jaguar, and the Serpent. *Indian Art of the Americas.* New York.

[4] Meggers, B. J., 1954: Environmental limitation on the development of culture. *American Anthropologist*, 56:801-23. Menasha.

[5] Shook, E. M., 1950-51: Guatemala. *Carnegie Institution of Washington Yearbook no. 50*, pp. 240-41. Washington.

[6] Miles, S. W., Ms. Sculpture of the Guatemala-Chiapas highlands and Pacific slopes, and associated hieroglyphs.

[7] Stirling Matthew W., 1940: An Initial Series from Tres Zapotes, Veracruz, Mexico. *Nat Geogr. Soc. Contributed Technical Papers, Mex. Archaeol. Ser.*, vol. 1, no. 1.

[8] Thompson, J. Eric. S., 1943: Some sculptures from southeastern Quetzaltenango, Guatemala. *Carnegie Institution of Washington Notes on Middle American Archaeology and Ethnology.*, vol. 1, no. 17. Cambridge.

[9] 1946. Dating of certain inscriptions of non-Maya origin. *Carnegie Institution of Washington, Theoretical Approaches to Problems*, no. 1. Cambridge.

[10] Shook, Edwin M., and T. Proskouriakoff, 1956: Settlement patterns in Mesoamerica and the sequence in the Guatemalan highlands. In Prehistoric settlement patterns in the New World. *Viking Fund Publications in Anthropology*, no. 23, pp. 93-100. New York.

[11] Willey, Gordon R., 1956: The structure of ancient Maya society. *American Anthropologist*, 58:777-82. Menasha.

[12] Thompson, J. Eric S., 1938: Sixteenth and seventeenth century reports on the Chol Mayas. *American Anthropologist*, 40:584-604. Menasha.

[13] Kubler, George, 1962: The Art and Architecture of Ancient America. *The Pelican History of Art.* Baltimore.

INFLUENCIAS MEXICANAS SOBRE LOS MAYAS

Por Alberto Ruz Lhuillier

Introducción

A) Para hablar de "influencias" entre culturas diferentes es obviamente indispensable que se conozca con seguridad la situación cronológica de la aparición de los elementos que tienen en común, lo que no ocurre siempre, ya que en muchos casos nuestros conocimientos no son suficientes y sólo podemos apuntar que existieron contactos entre las culturas que se comparan.

En la presentación de los datos de este trabajo procuraremos limitarnos a las probables influencias, aunque eventualmente nos referiremos a simples contactos, cuando no sea posible definir la dirección en que los elementos se propagaron.

B) El término "mexicano" puede emplearse en sentido estrecho como lo relacionado con los mexicas o, por el contrario, en sentido muy amplio que en realidad rebasa el contenido etimológico-histórico y corresponde más bien a una connotación geográfica del término, es decir, lo referente a la porción del territorio mexicano que llegó a ser el asiento del pueblo mexica. En esta última acepción "mexicano" implica lo que en el Valle de México suele llamarse arcaico, teotihuacano, tolteca, chichimeca y azteca, o sea, las manifestaciones culturales que florecieron en el centro o altiplano de México en los diferentes horizontes cronológicos.

Para Morley, su Nuevo Imperio *Maya* floreció bajo el signo *mexicano*. En efecto, aunque es a su "Nuevo Imperio II" al que llama "Período Mexicano", considera que el "Nuevo Imperio I" o "Renacimiento Maya" fue en Chichén-Itzá un *período mexicano*.[1]

Thompson denomina "Período Mexicano" en Yucatán al que era "Nuevo Imperio I" de Morley, y que se inicia con el

establecimiento de los Itzá *mexicanizados* en Chichén.[2] También llama *mexicana* a la cerámica que caracteriza el período Esperanza en Kaminaljuyú,[3] y temas, motivos, glifos *mexicanos* a la mayor parte de los elementos de Santa Lucía Cozumalhuapa.[4] En otra obra suya[5] Thompson piensa que "la palabra *mexicano* es un término general que se emplea para designar las culturas no mayas (excepto la zapoteca) de México".

Kidder se refiere a rasgos *mexicanos* en América Central desde fechas antiguas, pero precisa que las influencias en Kaminaljuyú son *teotihuacanas*.[6]

Proskouriakoff no llama *mexicanas* sino *toltecas* a las esculturas no mayas de Chichén-Itzá,[7] aunque de los glifos dice que se parecen más a signos *mexicanos* que mayas.

En su reconocimiento de los Altos de Guatemala, Ledyard Smith precisa una serie de semejanzas entre su arquitectura y la de *México*,[8] incluyendo en esta denominación geográfica al Estado de Oaxaca.

Wauchope al detallar las correspondencias entre el material de la fase Tohil, en Zacualpa y el de otras culturas, precisa las posibles áreas de procedencia (Mixteca, Puebla, Isla de Sacrificios, Cholula, etc.), en vez de emplear el vago término de México.[9] Con menos datos para su fase Yaqui, la atribuye a la presencia o a las influencias dominantes de indios *mexicanos*.[10]

Hemos citado estas diferentes utilizaciones del término *mexicano* para recordar la falta de unidad de criterio que sobre este punto priva entre los especialistas. En el desarrollo de nuestro trabajo consideraremos el sentido más amplio a que nos referimos al iniciar la discusión del término, es decir, lo relativo a las manifestaciones culturales que tuvieron como ubicación geográfica la región central de la actual República Mexicana. Sin embargo, en algunos casos señalaremos posibles influencias de regiones circunvecinas no específicamente *mexicanas* como Oaxaca y la costa veracruzana.

C) Si buscamos una definición de lo maya, encontraremos nuevamente discrepancias entre los autores. Para Morley la civilización maya era exclusivamente aquella que presentaba como sus dos características dominantes: (1) una escritura jeroglífica y una cronología únicas en su género, y (2) una arquitectura también única en su clase, que incluía el uso de los techos en forma de bóveda de piedra salediza o arco falso.

Precisaba Morley que dondequiera que estos dos rasgos culturales se encontraran juntos allí floreció la civilización maya, y que, recíprocamente, cualquier región en donde no se encuentren estos rasgos, no se considera como parte del área de cultura maya, aunque la lengua que hablen sus habitantes sea uno de los dialectos mayas,[11] con lo que contradecía su concepto de "territorio maya" para el conjunto ocupado por pueblos lingüísticamente emparentados.

Criterio semejante expresó Kidder al precisar que área maya es la región ocupada por pueblos que practicaban la *cultura maya*, caracterizada ésta por un calendario altamente desarrollado, una escritura jeroglífica perfecta y el uso de la bóveda angular. El área maya, según Kidder, no puede todavía precisarse definitivamente, pero obviamente excluye a los altos de Guatemala y El Salvador, pese a que supone que cuando menos durante la fase Esperanza, el pueblo común hablaba una lengua maya en Kaminaljuyú por más que las influencias fueran entonces mayores de México que de los mayas.[12]

Proskouriakoff discute el concepto, recordando que generalmente se consideran *mayas* todos los grupos de pueblos de habla mayance, salvo los Huaxtecas, pero que esto implica una relación cultural entre ellos y una diferenciación de las culturas de grupos adyacentes, lo que no está siempre claro. Para T. P. el término "maya" está ligado a la escritura jeroglífica; los restos arqueológicos asociados a tal escritura pertenecen a lo *maya clásico*, diferenciándose de los Mayas que no erigieron monumentos con escritura o que usaron diferente forma de registrar fechas(como algunos grupos de Yucatán). Concluye T. P. que es difícil decir si una civilización compleja puede considerarse como una entidad cultural o si mejor debe concebirse como una jerarquía de culturas distintas aunque relacionadas entre sí.[13]

Thompson, por su lado, considera el conjunto de pueblos de habla mayance como integrando una sola cultura, la maya, aunque en diferentes grados de desarrollo, correspondientes a divisiones geográficas. Es así como en el área central (Petén, Honduras Británica, Chiapas, Tabasco, Motagua) la cultura maya alcanzó su más alto nivel; en el septentrional (Yucatán, Norte de Campeche, Quintana Roo) dicha cultura no llegó al grado de evolución de la anterior, mientras que en el meridional (Altos de Guatemala, vertiente del Pacífico y partes

adyacentes del Occidente de El Salvador) no pasó de un nivel muy elemental.[14]

Para el desarrollo de nuestro trabajo hemos adoptado para definir lo maya el criterio de Thompson, aunque sin prejuzgar jerarquía cultural entre las diferentes áreas. Consideramos que los pueblos de habla mayance que se agrupan geográficamente en una unidad definida y coherente (lo que obviamente excluye a los Huaxtecas) y que presentan ciertos elementos culturales comunes, pueden estimarse como un conglomerado étnico-lingüístico-cultural, por más que no presenten uniformidad cultural absoluta. Quizá no debamos hablar de una "cultura maya" uniforme para toda el "área maya", sino de las culturas de los pueblos de habla mayance espacialmente circunscritos en una unidad geográfica. Bajo el título que nos fue indicado por los organizadores de este simposio "Influencias Mexicanas sobre los Mayas", lo que trataremos de establecer serán las influencias de las culturas del centro de México (no forzosamente *mexicanas* en estricto sentido histórico) sobre los pueblos del área nuclear de habla mayance (no forzosamente de cultura *maya*).

Adoptaremos la división en tres áreas geográficas que utilizaron Thompson y Morley y temporalmente los tres horizontes generales (preclásico, clásico y postclásico) en que se acostumbra dividir en forma muy general el desarrollo cultural de Mesoamérica.

El área septentrional se refiere a la península de Yucatán; el área central comprende el Petén y las cuencas del Motagua, Usumacinta y Grijalva; el área meridional abarca los Altos y la Costa del Pacífico de Guatemala, así como el occidente de El Salvador. En nuestra división cronológica no hemos diferenciado el Protoclásico del Preclásico, y la distinción entre fase inferior y superior (del Preclásico) o temprana y tardía (del Clásico) sólo se precisa al tratar concretamente la posición del material arqueológico.

I. *Período Preclásico*

A) *Area Septentrional*

En sitios de la península de Yucatán (Maní, Dzibilnocac, Santa Rosa Xtampak, Yaxuná, Cobá, Acanceh, Dzibilchaltún, Edzná, Xicalango, Tixchel, etc.) en donde se realizaron excava-

ciones estratigráficas se reconoció una ocupación —leve y más bien tardía— durante el período preclásico, al identificarse cerámica asociable a los períodos Mamom y sobre todo Chicanel del Petén.[15] Dicha cerámica presenta ciertos caracteres generales de formas, técnicas decorativas y motivos ornamentales que son también comunes al "arcaico" del centro de México, principalmente las vasijas de silueta compuesta con ángulo lateral y los cajetes de paredes divergentes y borde volteado. Sin embargo, no podríamos precisar elementos más específicos, ya que los datos descriptivos sobre la cerámica preclásica de Yucatán son escasos y los comparativos se concretan a las relaciones con el resto del área maya. En cuanto al origen de tales elementos, carecemos de una cronología absoluta que permita definir su posición en el tiempo y relacionarlos con las culturas del centro de México.

B) *Area Central*

Aunque generalmente se considera el período Mamom como posterior al de Zacatenco Inferior, la falta de fechas absolutas (C14) de aquel período en el Petén imposibilita precisar si debemos interpretar las semejanzas entre ambas áreas como contactos o como influencias definidas desde el centro de México hacia el área maya. La presencia de figurillas de barro toscamente modeladas, principalmente femeninas, atestigua el contacto, aunque las del Petén nunca presentan rasgos hechos según la técnica del pastillaje. Los rasgos de las figurillas mayas del período Mamom marcan poca relación con los de las figurillas arcaicas de México; se asemejan más a los de Ulúa, Coban, Finca Arévalo y en mucho menor grado con Oaxaca.

Casi todas las figurillas mayas preclásicas muestran los ojos hechos de una cuenca elíptica aplanada ligeramente hundida, con la pupila perforada,[16 y 17] técnica que se usó posiblemente antes en el Preclásico Inferior del centro de México,[18] y más tarde en el período medio de Contreras[19] y Tlatilco.[20]

Otro detalle relacionaría el período Mamom con el Preclásico Superior del Centro de México, pero la dirección de las influencias en este caso se invertiría, ya que la prioridad cronológica sería para el área maya: los pezones de los senos indicados en las figurillas por una perforación.[21, 22 y 23] En San José I, algunas figurillas muestran bastante parecido con las del mismo período de Uaxactun.[24]

En Chiapa de Corzo se hallaron ciertas semejanzas en figurillas y tipos de cerámica entre el Período II y el Preclásico del Valle de México (Tlatilco y Calixtlahuaca).[188] Ciertos elementos, tales como la decoración de "rocking stamp", serían posiblemente más antiguos en Chiapas (Período I) que en el Valle de México (Tlatilco Medio).[189]

C) *Area Meridional*

En los altos de Guatemala la técnica de representar al ojo mediante una cuenca elíptica hundida con la pupila perforada también se usó, asociada con pastillaje para ciertos rasgos y adornos, en fases al parecer más tardías que en el centro de México, lo que indicaría obviamente una influencia mexicana. Es así como aparece en Finca Arizona.[25] Sin embargo, salvo la técnica de los ojos y el hecho de emplear pastillaje, no se parecen las figurillas de Finca Arizona y las de otros sitios de los altos guatemaltecos, a ningún tipo específico del Valle de México. Lo mismo ocurre con los hallazgos de El Salvador.[26]

Las influencias de México parecen manifestarse más claramente en ciertas formas de vasijas, tipos y motivos de decoración. Es así como en Trapiche Grande, Departamento de Suchitepéquez, se encontraron cajetes trípodes con soportes de cascabeles, como ocurre en Zacatenco y Ticomán;[27] en Champerico, el cajete con borde festonado y grabado[28] que, por otra parte, se conoce en Zacatenco Inferior;[29] en Atitlán varios tipos (cajete de silueta compuesta, vasijas con acanaladuras horizontales o con borde engrosado, cajetes trípodes con decoración pintada roja sobre amarillo combinada con toscas incisiones, cajete hondo de paredes irregulares) de los períodos Chukumuk I y II se asemejan a tipos del arcaico de México correspondientes a Zacatenco I y II y a Ticomán I;[30] en Zacualpa, durante la Fase Balam hay cajetes de silueta compuesta o con ángulo basal semejantes a los de Zacatenco Medio y Tardío, y Ticomán Tardío, así como tipos café y negro parecidos en forma y decoración a otros de Gualupita I;[31] en Kaminaljuyú, durante la fase Miraflores, existen formas semejantes a las del preclásico mexicano.[32]

Se han hecho notar ciertas semejanzas entre algunas formas cerámicas de la fase Conchas I de La Victoria y otras del Preclásico Inferior del Valle de México, así como la presencia de jarras con decoración de "rocker-stamping" desde la fase Ocós del mismo sitio, más antiguas que las del Preclásico del Centro

de México.[190] Influencias no precisamente mexicanas, sino "olmecas", procedentes de la Costa Atlántica son obvias en las culturas de la Costa del Pacífico y los Altos de Guatemala, principalmente en las esculturas de Izapa.[191]

II. *Período Clásico*

A) *Area Septentrional*

Hemos considerado para esta área una subdivisión geográfico-estilística: 1. Río Bec; 2. Chenes; 3. Puuc.

1. *Río Bec.*—Dos elementos aparecen extraños al área maya: uno, arquitectónico-decorativo, la columna; el otro, simbólico-ornamental, la greca escalonada.

La columna parece ser un invento de las culturas más antiguas de Oaxaca, ya que existen numerosas en Monte Negro, contemporáneo de Monte Albán I, y que persisten en este último sitio y en Mitla como elemento importante.[33] En el área maya la columna es usada frecuentemente en la región de Río Bec durante el Clásico tardío, sea como elemento arquitectónico —soporte aislado— como en Channâ, Pechal y Peor es Nada,[34] o como motivo decorativo empotrado en muros, liso como en Xaxbil,[35] o esculpido como en Culucbalom.[36] El hallazgo de columnas de mampostería en Chiapa de Corzo durante las fases Horcones e Istmo (Protoclásico) puede representar una etapa en el recorrido de la columna desde Oaxaca en el Preclásico hacia la península yucateca en el Clásico Tardío.[192]

La greca escalonada que llega a ser un elemento de amplísima distribución tanto en Norte como Suramérica, no aparece en el área maya, sino en el período clásico tardío, mientras que se conoce en Teotihuacán desde la fase más antigua del Templo de la Agricultura.[37 y 38] Incluso figura, según Spinden, en diseños de textiles pintados sobre figurillas arcaicas.[39] También se conoce en Monte Albán II,[40] antes de convertirse en el motivo quizás más difundido en Mitla, El Tajín y las culturas mixteca y azteca.

En el área septentrional maya, región de Río Bec, la greca escalonada es frecuente. La recordamos del sitio Río Bec, Xaxbil y Okolhuitz.[41]

2. *Chenes*—En la arquitectura típicamente de estilo Chenes no figura la columna, aunque aparezcan los tamborcillos

(derivados de la columna) como adornos de zócalo en Xtampak, sitio que marca el límite entre las regiones Chenes y Puuc, y que las columnas como soportes, o las columnillas como adornos de frisos, se conocen en dos sitios ubicados en la región de los Chenes, pero estilísticamente comprendidos dentro del estilo Puuc: Dzibiltun y Dzehkabtun.[42]

Otro tanto podemos decir de la greca escalonada que sólo recordamos de Dzibiltun, sitio que, como dijimos, es más de estilo Puuc que Chenes, pese a su situación geográfica.[43 y 44]

3. *Puuc.*—El uso de columnas como soportes aislados o motivos ornamentales empotrados (semicolumnas, junquillos lisos o con una o varias "ataduras", tamborcillos) en frisos, muros y zócalos, es característico de la arquitectura Puuc.

Las conocemos fabricadas con mampostería o monolíticas en Edzná, sitio no ubicado en la región del Puuc, pero que participa del estilo así denominado,[45] y monolíticas en todos los centros de la región Puuc, principalmente en Uxmal,[46] Kabah,[47] Labná, Sayil, Chacmultún, Huntichmool y Xcalumkin.[48]

La greca escalonada, cuya procedencia mexicana hemos discutido antes, es uno de los motivos decorativos más constantes en la región del Puuc, que aparece en zócalos, frisos y cresterías, principalmente en Uxmal, Kabah, Labná, Chichén-Itzá (edificios anteriores al período tolteca, tales como el Chicchan-Chob y la Iglesia), Sabacché, Yaxché,[49] Chunhuhú, Xculhoc,[50] Sacbé,[51] etc.

Aunque la deidad del agua —Chaac— tiene una representación característica en los monumentos del norte de Yucatán (mascarón provisto de nariz en forma de gancho y realizado con mosaico de piedras), ocurre además la figura de la misma deidad tal como la representaban en el centro de México —Tláloc— (cara provista de círculos alrededor de los ojos, colmillos, largos bigotes). Con frecuencia, la figura del Tláloc mexicano se encuentra asociada al signo del año (triángulo entrelazado con trapecio o rectángulo).

Esa representación de Tláloc abunda en Teotihuacán en una época —clásico temprano— indudablemente anterior al estilo Puuc de Yucatán —clásico tardío— pintado al fresco sobre los muros de los palacios[52 y 53] o sobre vasijas de barro[54] o grabado o modelado sobre cerámica.[55 y 56]

El jeroglífico del año tal como lo describimos, también es frecuente en Teotihuacán, esculpido en piedra para probable adorno de techo[57] o como ornamento de vasijas de barro.[58]

La combinación Tláloc-glifo del año, se conoce también en Teotihuacán[59] y es muy semejante a la que en Uxmal sirve de remate superior a los mascarones del Chaac encima de las puertas del Edificio Norte de Las Monjas,[60] y participa de la decoración del friso en el Edificio Inferior de El Adivino.[61]

Hay otro elemento decorativo en Uxmal que suponemos pueda proceder también de Teotihuacán, la representación del búho o lechuza que en la metrópoli teotihuacana puede aparecer pintado o bajo forma de figurillas de barro,[62] y que adorna la fachada principal del Edificio Oriente de Las Monjas.[63]

B) *Area Central*

Dos de los patrones más característicos de la cultura maya clásica en el área central fueron, sin duda, la costumbre de erigir estelas y la escritura jeroglífica. Sin embargo, estos dos elementos —frecuentemente asociados— no deben haber sido inventados por los mayas, puesto que con anterioridad a sus más antiguas manifestaciones en el área maya los conocemos de culturas no precisamente mexicanas, sino sureñas en relación al centro de México, como son las de Oaxaca y Costa de Veracruz (Monte Albán I, Tres Zapotes, La Venta, Roca Partida, El Mesón, Tepatlaxco, Alvarado).[64] La presencia en las referidas estelas de numerales de barras y puntos y signos calendáricos revela que la numeración y el calendario que más tarde desarrollan los mayas en el área central tienen sus antecedentes en un horizonte más antiguo en las citadas áreas de Oaxaca, Sur de Veracruz y Tabasco.[65] Del área central se extendió, aunque en grado menor, al Norte de Yucatán.

La representación del sacrificio humano por arrancamiento del corazón se conoce en Piedras Negras (Estelas 11 y 14)[66] durante el clásico tardío, pero la asociación en pinturas teotihuacanas del cuchillo de pedernal, el corazón y gotas o chorros de sangre, sugiere fuertemente un origen mexicano de tal tipo de sacrificio.[67]

Una serie de elementos simbólicos-ornamentales del clásico maya en el área central se conocen en el centro de México durante el período anterior (preclásico) o en una fase más temprana del mismo período clásico. Mencionaremos a continuación algunos de estos elementos:

La greca escalonada, cuya procedencia mexicana ya se dis-

cutió, aparece en Palenque,[68] Yaxchilán (dibujo de canasta en el dintel 24) y Piedras Negras (estela 14).[69]

La representación mexicana del dios de la lluvia —Tláloc— que también discutimos y a la que reconocimos una procedencia del centro de México, aparece en monumentos del clásico maya en el área central. Puede estar asociada al glifo del año teotihuacano o, por el contrario, el glifo puede aparecer solo: en varias esculturas de Copán y principalmente en la Estela 6; en Yaxchilán (dintel 41); en Tikal (estela 16); en Piedras Negras (estelas 8 y 9).[70]

Muchos de los elementos a que suponemos un origen mexicano se encuentran como motivos decorativos de la cerámica, principalmente en Uaxactun. Mencionaremos los siguientes: entrelace de petate (Tzakol 3, Clásico Temprano de México); estrella (desde Tzakol 2, Preclásico de México); flor tripétala (Tepeu 2, Clásico Temprano de México); flor tetrapétala (desde Tzakol 3, Preclásico de México); símbolo de la concha (desde Tepeu 1, Clásico Temprano de México); símbolo del año (Tepeu 2, Clásico Antiguo de México); Tláloc estilizado (Tepeu 2, Clásico Antiguo de México); cruz diagonal (desde Tzakol 2, Preclásico de México); cruz de "Kan" (desde Tzakol 3, Clásico Antiguo de México); signo "Etznab" (Tepeu 2, Preclásico de México); greca escalonada (desde Tzakol 1, Preclásico de México).[71]

Del estudio minucioso que se hizo de la cerámica de Uaxactun, pudo deducirse que existen entre el material de este sitio y el de Teotihuacán numerosas formas de vasijas comunes. En algunos casos es posible determinar una probable prioridad a favor del centro de México, pero en muchos otros falta precisión cronológica para afirmar si se trata verdaderamente de una influencia mexicana en el área maya o si el rasgo se difundió tanto al centro de México como al área maya central procedente de un tercer foco, posiblemente Los Altos de Guatemala. Procedentes de Teotihuacán podrían ser los siguientes tipos: cajete de barro anaranjado delgado, forma profunda, decoración grabada de entrelaces (Tzakol 3); cajete o plato trípode de paredes divergentes, soportes pequeños y macizos (Tepeu 3); vaso en forma de barril, con base anular, generalmente anaranjado o rojo, grabado (Tepeu 3); candelero en forma de ollita con asitas (Tepeu 3).[72]

Menos seguramente debidos a una influencia mexicana por hallarse más o menos en el mismo período tanto en Teotihuacán

como en Uaxactun, son los siguientes tipos; cajete o plato con moldura basal, trípode o con base anular (Tzakol 1); cajete anaranjado delgado de base anular (Tzakol 2); cajete o plato con base anular o de pedestal (Tzakol 2).[73] De esta misma categoría de tipos cuya procedencia no sabríamos precisar, son los vasos trípodes cilíndricos de Uaxactun y San José II, con soportes planos, a veces calados y con un botón en la parte inferior de la pared encima del soporte, a veces con tapadera y decoración incisa.[74]

Entre las técnicas decorativas empleadas en la alfarería, algunas tuvieron amplia difusión desde los tiempos más antiguos, por lo que es difícil definir su lugar de invento. Otras técnicas aparecen indudablemente más tarde en el área maya central que en el centro de México, y solamente a ellas nos referiremos. La técnica que Smith llama "modeled-carving" no aparece en Uaxactun antes de Tepeu 3, mientras que se conocía en Teotihuacán. Dentro de la misma técnica el referido autor considera los diseños sellados que, según él, muestran en el área maya una influencia definitivamente mexicana.[75] Cabecitas humanas aplicadas al exterior de las vasijas se conocen desde Tzakol 2 en Uaxactun y en Teotihuacán, quizá con cierta anterioridad.[76] La decoración pintada sobre una capa de estuco, llamada al fresco, no aparece en el área maya central antes de Tzakol 3, mientras que se conoce en un período más antiguo en Teotihuacán.[77]

Durante el período Clásico Temprano existieron indudables nexos entre Teotihuacán y Chiapa de Corzo (Período IX), de los que son testimonios fehacientes los vasos cilíndricos trípodes de soportes planos y tapaderas de botón modelado, y vasijas de barro semejante al anaranjado delgado teotihuacano.[193]

C) *Area Meridional*

En Kaminaljuyú se observan influencias teotihuacanas en las formas arquitectónicas, concretamente en las Estructuras A-7, A-8 y B-4, en las que se utilizó la combinación talud-tablero para el revestimiento de los cuerpos escalonados en los basamentos piramidales. La técnica constructiva es también semejante, con un núcleo de piedras y barro en vez de adobes, y con un aplanado *(piedrin)* formado por pequeñas piedras volcánicas en mezcla de cal, parecido al llamado *concreto* de

Teotihuacán.[78] Según Kidder las influencias en el aspecto ceremonial (religioso y funerario) procedentes de Teotihuacán sobre Kaminaljuyú, más que difusión de ideas sugiere una posible conquista por pequeño grupo de guerreros teotihuacanos.[79]

En la cerámica (formas, técnicas decorativas, temática ornamental), las influencias mexicanas sobre los Altos de Guatemala son notables. Entre las formas recordaremos las siguientes: vasos cilindricos trípodes con tapaderas, soportes planos, decoración grabada o pintada; cajetes semiesféricos de barro negro con base anular; cremera (cream-pitcher); vasija efigie de jorobado dividida en dos partes; cajete de barro anaranjado delgado, base anular y otras formas en el mismo tipo de barro delgado, por más que según Anna Shepard este material no procedía de Teotihuacán sino posiblemente del oriente de Puebla; florero sencillo o con efigie de Tlaloc; candeleros de dos agujeros, escasos en Kaminaljuyú pero muy abundantes en Teotihuacán; malacates de barro.[80]

Entre los motivos de las vasijas pintadas sobre estuco que suelen reproducirse en Teotihuacán y Kaminaljuyú, recordaremos la deidad mariposa, las figuras humanas llevando "atlatl", las volutas floridas de la palabra, los amplios penachos de plumas, las figuras sentadas envueltas en capa, el motivo "ojo de serpiente", la greca escalonada.[81]

Los soportes calados de los vasos trípodes, el relleno con cinabrio de las líneas grabadas en los mismos vasos,[82] son otros detalles que muestran semejanzas concretas entre ambos sitios. Kidder sugiere además como posible influencia mexicana la jarra silbadora y algunos braseros efigies.[83] Sobre una placa de pirita, pintada sobre estuco, hay una representación de Tlaloc al estilo teotihuacano.[84]

En otro sitio de los Altos de Guatemala, Zaculeu, durante la fase Atzan, contemporánea de Esperanza en Kaminaljuyú, abundan también los vasos cilindricos trípodes grabados, aunque no los pintados sobre estuco; hay asimismo floreros y jarras de tipo teotihuacano.[85]

Los datos suministrados por los pocos sitios explorados en la vertiente del Pacífico de Guatemala también revelan las influencias del centro de México durante el período clásico. Es así como en el Departamento de Escuintla, en Texcuaco, se encontraron vasijas de barro con tres cabecitas en el borde, semejantes a otras de Teotihuacán, Atzcapotzalco y Santiago

Ahuitzotla.[86] Del mismo sitio guatemalteco provienen candeleros de dos agujeros típicamente teotihuacanos.[87]

Más decisivos aún como testimonios de influencias mexicanas en el área maya meridional durante el período clásico, son las conocidas esculturas de Santa Lucía Cotzumalhuapa. Según Thompson, todos los glifos y deidades identificables (Tlaloc, Ehecatl, Xipe, Tlalchitonatiuh y quizá Huehueteotl) tienen un origen mexicano. Las ceremonias representadas en las que participan miembros de las órdenes militares de caballeros águilas y tigres son sin duda más mexicanas que mayas.[88] El rito de decapitación asociado al juego de pelota, los probables yugos que llevan los jugadores, los yugos hallados en exploraciones y las numerosas hachas votivas estilo "totonaca", muestran influencias marcadas de la costa atlántica.

En El Baúl, aparte de la Estela 1, cuya procedencia y antigüedad sigue discutible, ya que la fecha registrada parece corresponder a un Baktun 7 mientras que el glifo "malinalli" se asemeja más bien a los de los códices del sur de México (tipo Laud) que a la glífica maya o azteca,[185] se encontraron yugos y hachas votivas que como ocurre con Santa Lucía Cotzumalhuapa conectan culturalmente esta región con la costa veracruzana.

Aunque sin poder precisar los elementos comparados, se han encontrado analogías entre el período antiguo de Tazumal, El Salvador y Teotihuacán, con probable mayor antigüedad en este último sitio.[89 y 90]

III. *Período Postclásico*

A) *Area Septentrional*

Teniendo en cuenta solamente las regiones de las cuales tenemos indicios de influencias mexicanas, descartamos las de Río Bec y Chenes que carecen de ellos y consideramos las siguientes: 1. Costa de Campeche, 2. Puuc, 3. Chichén-Itzá, 4. Mayapán, 5. Costa del Caribe.

1. COSTA DE CAMPECHE. Los diferentes sitios parcialmente explorados en esta costa, más que verdaderas influencias mexicanas muestran que fueron ocupados en una época tardía y que les llegaron elementos de afuera asociados

a las culturas del centro de México, aunque no forzosamente atribuibles a éstas. Concretamente en todos dichos sitios (Xicalango, Tixchel, Campeche, Champotón, Jaina) se encontraron en intensidad variable y a niveles distintos, vasijas de barro anaranjado fino del tipo que Brainerd denominó X y que caracteriza el período de influencias toltecas en el norte de Yucatán, siendo su probable procedencia alguna región de la costa atlántica. Otro elemento asociable al centro de México ya que se conoce de Tula y persiste en las culturas azteca y mixteca, es el soporte de vasijas efigies que abunda en Xicalango, Tixchel y sobre todo Champotón (antropo y zoomorfos), asociado en este último sitio no sólo a cerámica anaranjada fina sino a cerámica roja de mala calidad característica de Mayapán. En los referidos sitios de la costa campechana, sólo encontramos precísamente en la ciudad de Campeche un fragmento de "plumbate".[91]

En dos sitios no exactamente en la costa pero sí en el Suroeste del Estado, se hallaron elementos que muestran una influencia extraña al área maya: las esculturas fálicas de Pustunich y un fragmento de incensario con representación del rayo solar al estilo azteca.[92]

2· PUUC. La presencia de algunos elementos característicos de la cultura tolteca en Uxmal constituye si no la prueba de una ocupación del sitio, cuando menos una presión ideológica. El más obvio de estos elementos es la serpiente emplumada que fue añadida a la decoración típicamente Puuc en la fachada principal del Edificio Poniente de Las Monjas, y que también decoraba los muros del Juego de Pelota, construcción que por su arquitectura y las inscripciones jeroglíficas de sus anillos, debe ser anterior a la llegada de las influencias toltecas.[93] Una plataforma cuadrada, con escaleras en los cuatro lados y paramento formando talud y tablero, a la que parece haber estado asociada una escultura que identificamos como Tlazolteotl y cerámica reciente (brasero antropomorfo tipo Mayapán y Tulum) debe representar también en Uxmal una influencia mexicana.[94] Encontramos además superficialmente en Uxmal y en escasa proporción, cerámica asociada al período de influencias mexicanas en Yucatán —anaranjado fino X, dos fragmentos de "plumbate", molcajetes, malacates.[95]

En Kabah, dos jambas de la fachada posterior del Codz-Poop llevan esculpidos guerreros que recuerdan a los toltecas de Chichén-Itzá.[96] Sin embargo, en vista de la ausencia absoluta de otros rasgos toltecas en Kabah, y teniendo en cuenta la gran semejanza que existe entre los guerreros de Kabah y los de los dinteles de la Estructura 1 de Bonampak (indudablemente mayas estos últimos), pensamos que aquellos no son forzosamente de influencia mexicana.

La existencia en Uxmal de un edificio con gárgolas en forma de falos, de esculturas con representaciones genitales en los frisos de Las Monjas, y de falos aislados que se encontraron afuera de los edificios, revela creencias y ritos que no suelen encontrarse en la cultura maya y que pueden proceder de la Huaxteca a través de los invasores toltecas en el período postclásico.[97] Representaciones fálicas se conocen en otros sitios del Puuc, Sayil y Cumpich, así como en centros alejados de la región Puuc: Telantunich y Pustunich.[98 y 99]

3. CHICHEN-ITZA. En Chichén-Itzá, los datos arqueológicos confirman los históricos en el sentido de que el sitio fue ocupado en una época que se sitúa del siglo XI al XIII por gentes procedentes del centro de México, precisamente de Tula, capital de los toltecas. El cúmulo de semejanzas es tal, abarcando lo tecnológico y lo ideológico, que sólo mediante la presencia dominante de los toltecas pudieron seguirse en Chichén-Itzá los patrones toltecas con tan absoluta fidelidad.

Como el tema de las relaciones entre Tula y Chichén ha sido reiteradamente discutido, sólo recordaremos los principales elementos que ambos sitios tienen en común:

Arquitectura:

1) Orientación de los edificios con una desviación de 17° al Este del Norte astronómico.[100]
2) Utilización del talud y tablero en el revestimiento de las pirámides y en general de los basamentos.[101]
3) Sustitución de la crestería de los templos mayas clásicos por adornos de techo tipo "almena.[102]
4) Amplios vestíbulos hipóstilos al pie de las pirámides o rodeándolas.[103]

5) Columnatas interiores que sostienen en Chichén techo de bóveda en vez del techo plano tolteca.[104]
6) Juego de pelota cerrado por construcciones cabezales.[105 y 106]
7) Base en talud de los templos.[107]
8) Banquetas y altares con paramento en talud que remata una cornisa.[108]
9) Plataforma adornada con cráneos esculpidos.[109]
10) Plataforma cuadrada con una escalera en cada lado y paramentos formando talud y tablero.[110]
11) Edificios redondos.[111, 112 y 113]

Escultura:

12) Columnas serpentiformes.[114]
13) Guerreros en pilares y jambas.[115]
14) Procesión de tigres.[116]
15) Chac-mooles.[117]
16) Serpientes emplumadas.[118]
17) Hombre-pájaro-serpiente.[119]
18) Atlantes.[120]
19) Porta-estandartes.[121]
20) Aguilas y tigres comiendo corazones.[122]
21) Cabezas de serpientes empotradas en alfardas.[123]

Cerámica:

22) Anaranjado fino "X".[124]
23) "Plumbate".[125]
24) Vasijas efigies con representación de Tlaloc.[126]
25) Pipa con motivo serpentiforme.[127 y 128]

Deidades:

26) Quetzalcoatl-Kukulcan.[*crónicas y representaciones*]
27) Tlaloc.[129]
28) Tezcatlipoca.[130]
29) Tlalchitonatiuh.[131]
30) Venus.[132]

Ritos:

31) Sacrificio por arrancamiento del corazón.[133]
32) Culto fálico.[134 y 135]
33) Cremación.[136]

Las similitudes entre los patrones de Tula y de Chichén se observan hasta en los más mínimos detalles, como por ejemplo en el atavío de los guerreros y jugadores de pelota.

En cuanto a la presencia de metal, las piezas sacadas del Cenote Sagrado en parte proceden de América Central y de las culturas mixteca y azteca, y en parte fueron trabajadas en Chichén representando temas de victoria de los toltecas, por más que en Tula no se trabajaran los metales, pese a la fama de orfebres que alcanzaron los toltecas.

Hemos mencionado en un capítulo anterior que el sacrificio por arrancamiento del corazón llegó al área maya central en el período clásico. Su importación al norte de Yucatán no nos parece provenir de dicha área, sino de Tula con todos los demás patrones culturales indudablemente toltecas.

Al referirnos al culto fálico en el área septentrional maya durante el período postclásico, expusimos que su origen pudo ser la Huaxteca, pero que llegaría a Yucatán con las influencias toltecas. Es la misma explicación que damos para las manifestaciones fálicas en Chichén.

4. MAYAPAN. Los datos históricos y arqueológicos coinciden en definir una ocupación de Mayapán bajo el dominio político de gentes procedentes del centro de México durante los siglos XIII a XV. En muchos aspectos estilísticos, los vestigios arquitectónicos y escultóricos de Mayapán muestran una imitación de las obras de Chichén-Itzá, aunque la realización es técnicamente más tosca y muy inferior también desde el punto de vista estético. Las influencias mexicanas que revela Mayapán consisten por una parte en esta imitación de lo tolteca de Chichén (influencias indirectas) y por otra parte en nuevas importaciones directas ideológicas y tecnológicas del centro de México, probablemente a través de los grupos militares que llegaron a afirmar su hegemonía.

En la arquitectura, la construcción de edificios redondos[137, 138 y 139] tales como el llamado Caracol y otras estructuras, revela el deseo de imitar a Chichén-Itzá por razón de ritos probablemente asociados al culto de Quetzalcoatl. Los pórticos con columnatas son otras influencias mexicanas indirectas, recibidas a través de Chichén-Itzá.[140]

Sin embargo, en muchos edificios, principalmente en estos pórticos que acabamos de citar, la bóveda maya de

paramentos oblicuos quedó sustituída por el techo plano soportado por vigas, como se usaba en el centro de México.[141] Aunque se sabe que fue utilizado en el área central maya, principalmente en Piedras Negras durante el período clásico, el techo plano de vigas y mortero debió penetrar a Yucatán junto con la cultura tolteca.[142]

En escultura volvemos a encontrar muchos de los elementos toltecas conocidos en Chichén, tales como las columnas serpentiformes en que el cuerpo del ofidio está cubierto con plumas,[143 y 144] las cabezas de serpientes empotradas en alfardas,[145] las figuras de guerreros y sacerdotes esculpidas en las jambas y dinteles de madera.[146]

Aunque la religión giraría en gran parte alrededor de la deidad mexicana (primero teotihuacana, después tolteca y más tarde azteca) Quetzalcóatl (convertida en Kukulcan), todopoderosa también en Chichén, nuevos dioses mexicanos llegaron a Mayapán al parecer directamente de México: Xipe Totec, Tlazolteotl, la deidad de los mercaderes, mientras que el numen de la muerte se representa en forma muy parecida a la mexicana.[147].

El sacrificio humano por arrancamiento del corazón, práctica que como ya dijimos se conocía en el área maya durante el período clásico pero que parece llegar a Chichén-Itzá con las invasiones toltecas, también queda atestiguado en Mayapán por las típicas piedras sobre las que se realizaba tal sacrificio.[148]

Otra práctica que debió llegar al norte de Yucatán con las influencias mexicanas es la cremación de los muertos. La mencionamos en Chichén y también ocurrió en Mayapán, en confirmación de los datos históricos.[149]

La cerámica anaranjada fina, que aunque no producida por los toltecas, acompaña su dispersión, se halla en Mayapán, pero principalmente en el tipo que Berlín llama "V" en Tabasco y que corresponde a una fase tardía del post-clásico, posterior a la época tolteca.[150, 151 y 152]

5. COSTA DEL CARIBE. Los vestigios arqueológicos de la costa oriental de la península de Yucatán acusan marcadas influencias mexicanas, la mayor parte indirectas, transmitidas a través de la cultura tolteca de Chichén-Itzá y más directamente asociadas a Mayapán.

En la arquitectura es frecuente el uso del techo plano de vigas y mortero que debió llegar a Mayapán con los invasores mexicanos, pese a que se conociera anteriormente en el área central maya durante el período clásico, pero no en la península antes de la época tolteca.[153] Existen también en la costa del Caribe basamentos circulares (Tulum, Tancah, Isla Mujeres, Xelhá) que quizá soportaron templos también redondos como ocurre en Chichén y Mayapán.[154] El frecuente uso de columnas en la entrada de los edificios así como en pórticos y salas hipóstilas, debió llegar a esta región como influencia mexicana indirecta, a través de Chichén y Mayapán,[155] pero no asociado a la cultura Puuc (más antigua) como lo supuso Lothrop.[156]

Hay en la costa oriental de Yucatán algunos ejemplares de columnas serpentiformes (Tulum, El Meco), aunque de ejecución mucho más tosca que las de Chichén, e incluso que las de Mayapán.[157] Figuras humanas en posición que recuerda a la de las esculturas de tipo "atlante" se conocen de San Miguel, Isla de Cozumel.[158] En el sitio llamado Chac-Mool se descubrió una escultura del tipo así denominado que es uno de los elementos característicos de la cultura tolteca y que abundan en Chichén-Itzá.[159] La greca escalonada que suponemos originada en el centro de México durante el período Preclásico y que había llegado al área maya septentrional desde el Clásico, aparece también en la costa Caribe de Yucatán.[160]

La figura de una deidad descendente que adorna muchos de los templos de Tulum no parece haberse representado en el norte de Yucatán durante la época tolteca. Se conoce una muy estilizada en Sayil, correspondiendo al período anterior, a la que no sabríamos atribuir una filiación mexicana. Es de recordar que figuras cayendo del cielo aparecen en los códices mayas, de lo que podemos deducir que la idea no es forzosamente mexicana. Sin embargo es frecuente también en los códices mexicanos más tardíos, y pudo haber llegado a Tulum como influencia directa del centro y sur de México.

En cuanto a la cerámica, es muy semejante a la de Mayapán, incluyendo braseros antropomorfos que como en Mayapán llevan representaciones aplicadas de deidades, las que cuando menos en Mayapán fueron identificadas muchas de ellas como mexicanas. Hay también cerámica ana-

ranjada fina, principalmente el tipo llamado "V" por Berlin (Tabasco) y que caracteriza también a Mayapán.[161]

Dos sitios de la costa oriental de la península yucateca conservan importantes pinturas murales que revelan fuertes influencias mexicanas, dando a este término un sentido un poco amplio, ya que las semejanzas son más concretamente con los códices de la región mixteca. Se trata de Tulum y Santa Rita. Aparte del estilo pictórico muy afín, hay una serie de elementos comunes a dichas pinturas y a los referidos códices tales como: el cipactli, una diosa moliendo maíz; la faja celeste con ojos estelares, discos solares, procesión de guerreros y dioses, rayo solar, etc.[162] Sin embargo las influencias mexicanas se notan más en Santa Rita, ya que los frescos de Tulum recuerden también a los códices mayas, principalmente al Peresiano.[163]

La presencia en Tulum y Xelhá, en la costa oriental, de una muralla que circunda al centro ceremonial, como ocurre también en Mayapán, Chacchob, en el norte de Yucatán, más que influencias directas mexicanas constituyen consecuencias del ambiente militarista y belicoso que privó en la península desde la llegada de los grupos toltecas hasta poco antes de la llegada de los españoles.

B) *Area Central*

Más que verdaderas influencias mexicanas, se encontraron en el área central maya para el período postclásico escasos testimonios de una ocupación débil que guarda a veces escasa relación con la del norte de Yucatán en el sentido de que algunos tipos de cerámica son presentes. Es así como el anaranjado fino X de la época tolteca apareció (aunque en forma muy reducida) en Tikal,[164] Palenque (aunque las piezas de museo mencionadas por Dieseldorff, Lehmann y Vaillant no fueron halladas en exploraciones controladas, y que en las de Rands el anaranjado fino es escaso y diferente de las piezas atribuidas a Palenque, sin que pueda asegurarse si se trata del tipo Z clásico o X postclásico).[165] Incensarios semejantes a unos del período mexicano medio y tardío en Yucatán, caracterizados por tiras de barro aplicadas y con impresiones de dedos se conocen en Tikal, indicando no influencias de México pero sí contactos con la cultura mexicanizada de Yucatán.[166] En Copán se encontró en el escombro de un cuarto un incensario trípode

de cuerpo calado, estilo mixteco.[167] Lothrop menciona el hallazgo en Quiriguá de una escultura del tipo denominado "chac-mool", posteriormente llevado a New York,[168] pero no pudimos encontrar mayor información sobre este hallazgo.

En una región que marca en Chiapas los límites entre las tierras altas y bajas, el curso superior del río Grijalva, se encontraron algunos rasgos mexicanos, quizá testimonios del paso de los grupos nahoas que poblaron los altos de Guatemala y la vertiente del Pacífico en América Central. Entre estos rasgos citaremos las alfardas de las pirámides que se enderezan en su parte superior, como en Tenayuca y después en Tenochtitlán y demás centros aztecas. Se conoce en San Pedro Buenavista.[169] Cerámica mixteca y azteca fue hallada también en el Grijalva superior, principalmente vasijas con soportes efigies, incensarios trípodes calados y molcajetes.[170] Cerámica con características mixtecas se descubrió también más al sur en la región de la Frailesca, ya cerca de la Sierra Madre Occidental,[171] así como un guerrero pintado de estilo semejante al de los códices Mixteca-Puebla.[172]

C) *Area Meridional*

En los altos de Guatemala abundan los elementos que muestran una decisiva influencia mexicana. La base en talud de las superestructuras arquitectónicas que apareció en Yucatán con la cultura tolteca y que conocemos en Xochicalco, Tula, Teopanzolco, Tepoztlán, Tenochtitlán, se empleó en la fase Qankyak de Zaculeu,[173] así como en Chinchilla, Chútixtiox, Cahyup, Chuitinamit, Pachalum.[174] Las alfardas de las escaleras que se enderezan en su parte superior, características de Tenayuca y Teopanzolco, son normales en más o menos todos los centros ceremoniales de los Altos de Guatemala.[175 y 176] La escalinata dividida en dos partes por una alfarda central, frecuente en el centro de México desde la época chichimeca, aparece en Chuitinamit, Cahyup y Comitancillo,[177] y debió en muchos casos conducir a dos templos gemelos sobre una misma plataforma, como se comprobó en Cahyup.[178] El juego de pelota cerrado en sus extremos, tal como los de Tula y Xochicalco o el mayor de Chichén-Itzá, aparece en casi todos los sitios de los altos guatemaltecos[179] siempre asociado al centro ceremonial ubicado en situación defensiva sobre la cima de un cerro o rodeado de barrancas, lo que ocurre en período tardío. Existen construc-

ciones circulares en Utatlán, Chocolá, Iximché, Xolpacol y Cahyup, que deben relacionarse con las culturas del centro de México y región huaxteca, como lo vimos en el período tolteca de Chichén.[180]

En la cerámica, aunque estudiada solamente en pocos sitios, se reflejan también las influencias mexicanas, principalmente por los incensarios de tipo mixteca, con mango, soportes y cuerpo calado; vasijas de barro anaranjado fino o policromadas estilo Cholula e Isla de Sacrificios; soportes efigies (fase Tohil de Zacualpa,[181] y fase Qankyak de Zaculeu).[182]

De la última fase de Zacualpa —Yaqui—, Wauchope menciona la presencia de influencias dominantes de indios "mexicanos" tardíos, soldados, comerciantes o quizá Quichés, que introdujeron la cremación.[183]

Pasando de los altos a la costa del Pacífico, todavía poco estudiada, tenemos en El Baúl una serie de patrones mexicanos, como la representación de la deidad Tlalchitonatiuh, hombres-jaguares y hombres-águilas, máscara de Tlaloc, glifo "6 Quiauitl", esculpidos sobre un canto rodado.[184]

Debe mencionarse también el hallazgo de un chac-mool en Tazumal, El Salvador, como prueba del paso de la cultura tolteca[186] y de una jarra con efigie de Tlaloc en Tzunpame, correspondiendo a una fase reciente.[187]

CONCLUSIONES

De la exposición que antecede se deduce que sólo parcialmente podemos presentar conclusiones más o menos fundamentadas sobre el problema de las influencias mexicanas sobre las mayas.

Para el *período preclásico*, la falta en el área maya de fechas absolutas impide precisar la dirección en que se establecieron los contactos con el centro de México. Las afinidades que se observan son más bien de carácter general, formas, técnica decorativa y motivos ornamentales de la cerámica), no restringidas a ambas áreas, sino que abarcan toda o gran parte de Mesoamérica. Estas afinidades son más marcadas en el área meridional —Altos de Guatemala— y como los datos cronológicos de que disponemos sugieren mayor antigüedad en el Valle de México, se trataría probablemente de verdaderas influencias

mexicanas, aunque no específicas, sobre los pueblos del área maya. Sin embargo, en la costa del Pacífico. los hallazgos de Coe en La Victoria que permiten asociar los períodos más tempranos del Valle de México con la segunda fase (Conchas I) de dicho sitio, sugieren posibles influencias en sentido contrario, es decir, procedentes del litoral del Pacífico de Guatemala en una época más antigua (Período Ocós).[194] Un posible paso de estas influencias quizá haya sido la depresión de Chiapas.[189]

Durante el *período clásico* las influencias mexicanas (procedentes de Teotihuacán) parecen muy definidas y bastante intensas en el área meridional (Kaminaljuyú), hasta el grado de sugerir la presencia física de un grupo de invasores teotihuacanos que lleva consigo el uso arquitectónico del talud y tablero, la repetición exacta de formas, técnicas decorativas, temas y detalles en la alfarería. En las tumbas de Kaminaljuyú se encontraron piezas indudablemente hechas en Teotihuacán, aparte de las que muestran la adopción local de patrones claramente teotihuacanos. En cuanto al área septentrional importa la columna que suponemos no precisamente "mexicana", pero sí originada en Oaxaca desde tiempos preclásicos, y elementos simbólico-ornamentales como la greca escalonada, el Tláloc asociado al glifo del año, que pueden, probablemente, atribuirse a las culturas del centro de México. El área central adopta y desarrolla en alto nivel la costumbre de labrar estelas en los centros ceremoniales, la escritura jeroglífica y el calendario, elementos que no podemos considerar como influencias "mexicanas" sino inventos realizados al parecer por la llamada cultura "olmeca", cuya cuna puede ser la costa atlántica o la vertiente pacífica de Oaxaca y Guerrero· También llega al área central, aunque débilmente representados, la ubicua greca escalonada y el Tláloc mexicano, asociados este último o no al glifo del año. La cerámica del Petén (Uaxactun) muestra numerosas semejanzas de formas, técnica decorativa, motivos ornamentales, con Teotihuacán, aunque no siempre pueda precisarse a cual de estos centros corresponde la prioridad cronológica. Las influencias mexicanas que se hacen sentir en los altos de Guatemala durante el período clásico también afectan la cultura de la costa del Pacífico, de la que todavía no tenemos amplia documentación. La reproducción de algunas formas muy características de la cerámica teotihuacana (o su importación) y sobre todo los patrones mexicanos de las esculturas de Santa Lucía Cotzumalhuapa, reflejan el contacto con el centro de México. Los con-

tactos entre Santa Lucía y El Baúl con la llamada cultura "totonaca" o del Tajín, de la costa veracruzana, implican la necesidad de fechas absolutas en ambas áreas con el fin de definir la dirección de las influencias.

Fue durante el *período postclásico* que las influencias mexicanas más definidas e intensas se hicieron sentir en el área maya, más concretamente en el norte de Yucatán y en las tierras altas y vertiente del Pacífico de Guatemala. En ambas áreas se trató no de una divulgación ideológica, sino de una verdadera ocupación por grupos mexicanos durante varios siglos, los que importaron e impusieron patrones tecnológicos, estilísticos y espirituales, utilizándolos en yuxtaposición con los locales. Estas influencias se realizaron en dos épocas, la primera en los siglos XI a XIII (fase tolteca en el norte de Yucatán; fase Qankyak en Zaculeu; fase Tohil en Zacualpa); la segunda en los últimos siglos anteriores a la conquista española (fase decadente o de absorción mexicana en Yucatán; fase Xinabahul en Zaculeu; fase Yaqui en Zacualpa). La ocupación mexicana en el área meridional que atestigua la arqueología se refleja, además, en la historia autóctona (Popol Vuh, Anales de los Cakchiqueles) y en la toponimia, tanto de las tierras altas como de la vertiente del Pacífico, y se extiende en amplio territorio de la América Central. En el área central sólo se comprobó que existió una ocupación tardía y escasa, con leves relaciones con algunas manifestaciones de la cultura tolteca de Yucatán.

Es de recalcar que las influencias mexicanas —toltecas, para mayor precisión— se limitaron en el norte de Yucatán casi exclusivamente a Chichén-Itzá, con cierta presión ideológica en Uxmal. Estas influencias pasaron después a Mayapán, acompañadas de una marcada decadencia técnica y estilística, y a Tulum. Sin embargo, estos dos sitios adquirieron, además, nuevos rasgos mexicanos, incluyendo en ellos patrones ornamentales mixtecos. La supervivencia en la lengua yucateca desde la conquista española hasta la fecha de numerosos aztequismos, refleja las referidas influencias mexicanas.

En términos de las sugerencias del organizador de este simposio, nos parece que sólo hasta cierto punto puede hablarse para los mayas de un "modelo genético" en que se fusionen los tres elementos requeridos (lenguas emparentadas, parentesco étnico y patrones culturales comunes) y que la "unidad genética" es aún más discutible. En efecto, los pueblos de las tierras altas y de las bajas no tuvieron más que muy parcial-

mente una historia cultural común. Además el concepto de "grupo ancestral" que implica el enfoque genético, presupone un origen único, tanto del grupo humano como de su historia cultural, lo que no pasa de ser una especulación por ahora no demostrada. Quizá solamente en el terreno lingüístico puede considerarse el problema maya con enfoque genético (a partir de la especialización del tronco maya original dentro del grupo macromaya). En cuanto al tipo físico, el hecho de que la población yucateca actual presente una notable braquicefalia (Indice cefálico 84 a 86) y mesorrinia (Indice nasal 75 a 80), mientras que la de los pueblos de los Altos de Chiapas (Tzeltales y Tzotziles) y de algunos de Guatemala (Mam) es francamente dolicocéfala (Indice cefálico 76 a 80) o mesocéfala (Quiché), y con tendencia a la platirrinia (Indice nasal: 80 a 85), sugiere más bien un origen étnico ya parcialmente diferenciado para los pueblos de tierras altas y bajas.[195 y 196] Es obvio que en cuanto al tipo físico y a la historia cultural los mayas no pueden excluirse del resto de Mesoamérica, sino que desde su origen se relacionan con los demás grupos e incluso reciben probablemente de ellos la mayor parte de los patrones que posteriormente desarrollaron en forma extraordinaria, adquiriendo en esta superación las características que los iban a distinguir durante su período clásico, de los otros pueblos mesoamericanos.

Mientras que el área central presenta el cuadro más clásicamente maya, y el septentrional una variante que posteriormente se altera por las influencias mexicanas, el área meridional ofrece desde su horizonte más antiguo hasta la conquista española una cultura bastante distinta en la que influencias mayas y mexicanas se funden con patrones regionales.

Al rastrear el origen de los elementos más característicos de la cultura maya, vemos que fuera de la bóveda saledizа quizá todos los demás elementos debieron llegarle de otras civilizaciones al iniciarse su desarrollo cultural. Posteriormente opuso el área central más que las otras áreas una fuerte resistencia a las influencias extrañas, quizá por constituir el medio selvático un obstáculo mayor a la penetración ajena que la llanura costeña del norte y las serranías del sur. Fue entonces cuando en dicha área central se elevaron a un nivel no alcanzado por las demás culturas los conocimientos adquiridos de otros pueblos.

Para resolver los problemas fundamentales de la cultura maya necesitamos aún dilucidar muchos puntos. Una cronología absoluta mediante el carbono 14, con suficientes pruebas en suficientes sitios claves, nos podrá ilustrar sobre la dirección que siguieron influencias cuyo origen es por ahora imposible afirmar. Se necesitan establecer muchas más secuencias cerámicas y obtener mayores datos técnicos que ayuden a precisar si la cerámica de un sitio es de factura local o importada. Rigurosos análisis estilísticos traerán más luz sobre estos problemas.

En nuestros estudios sobre la cultura maya debemos tener muy presente que una de las cuestiones primordiales para todos los americanistas es aclarar el origen de las culturas preclásicas de Mesoamérica.

NOTAS

1 Morley, 1947: p. 108.
2 Thompson, J. E., 1943-a: p. 106.
3 Thompson, J. E., 1943-a: p. 122.
4 Thompson, J. E., 1943-a: p. 119.
5 Thompson, J. E., 1959: p. 31.
6 Kidder, Jennings & Shook, 1946: p. 255.
7 Proskouriakoff, 1950: p. 1.
8 Smith, L., 1955: pp. 75-77.
9 Wauchope, 1948: pp. 31-32.
10 Wauchope, 1948: p. 32.
11 Morley, 1947: pp. 53-54.
12 Kidder, Jennings & Shook, 1946: pp. 8-9.
13 Proskouriakoff, 1950: p. 1.
14 Thompson, J. E., 1959: pp. 29-39.
15 Brainerd, 1958: Figs. 1-h,k; 5-a,e.
16 Ricketson & Ricketson, 1937: Pl. 73-a-3, b-3,d.
17 Smith, R., 1936: Fig. 2-2.
18 Vaillant, 1930: Pl. XVIII-D.1.
19 Vaillant, 1930: Pl. XXI.
20 Piña Chan, 1955: Lams. 12, 13 y 37.
21 Ricketson & Ricketson, 1937: Pl. 72-a, c-e.
22 Vaillant, 1931: Pl. LXII -H1.
23 Vaillant & Vaillant, 1934: Fig. 13-2, 5.
24 Thompson, J. E., 1939: pp. 154-155.
25 Shook, 1945: Fig. 7-1-n.
26 Boggs, 1943-a: p. 122.
27 Kidder, 1943: p. 87.
28 Kidder, 1940: Fig. 9-t.
29 Vaillant, 1930: Pl. II-e.
30 Lothrop, 1933: pp. 61-64.
31 Wauchope, 1948: pp. 30, 105-112.
32 Kidder, Jennings & Shook, 1946: p. 242.
33 Marquina, 1951: pp. 312, 316, 335, 363, 373.
34 Ruppert & Deninson, 1943: Figs. 77, 117, 119.
35 Ruppert & Deninson, 1943: Fig. 102.
36 Ruppert & Deninson, 1943: Fig. 112.

37 Marquina, 1951: p. 90.
38 Gamio, 1922: p. 290.
39 Spinden, 1943: Fig. 17.
40 Marquina, 1951: Lam. 100.
41 Ruppert & Deninson, 1943; Figs. 25-a, 102-a,b, 103-a.
42 Ruz, 1945-a: pp. 77-78.
43 Spinden, 1913: Figs. 169-170.
44 Ruz, 1945-a: p. 41.
45 Ruz, 1945-a: p. 54.
46 Ruz, 1955-a: Lams. VII, XXI.
47 Ruz, 1955-b: Lam. XIX.
48 Marquina, 1951: Fots. 362, 356, 352, 348, 341.
49 Marquina, 1951: Lám. 234, Fot. 386, Lám. 231, Fots. 360, 418, Lám. 260, Fots. 349-350.
50 Maler, 1902: pp. 210-213; 208-210.
51 Stephens, 1937-1938: p. 84.
52 Marquina, 1951: Fot. 33.
53 Séjourné, 1959: Fig. 2.
54 Séjourné, 1959: Fig. 162.
55 Marquina, 1951: Lám. 32.
56 Séjourné, 1959: Fig. 76.
57 Séjourné, 1959: Fig. 92-A.
58 Séjourné, 1959: Figs. 126-F, 134-B.
59 Séjourné, 1959: Fig. 131-B.
60 Marquina, 1951: Fot. 376.
61 Ruz, 1955-a: Lám. VIII.
62 Séjourné, 1959: Fig. 102.
63 Marquina, 1951: Fot. 379.
64 Covarrubias, 1957: pp. 65, 145, 156, 241.
65 Caso, 1942: p. 45.
66 Morley, 1947: Lám. 28-a-b.
67 Séjourné, 1959: Fig. 105.
68 Maudslay, 1889-1902: Vol. IV, Pl. 18.
69 Proskouriakoff, 1950: Figs. 35-k, 35-l.
70 Proskouriakoff, 1950; Fig. 35--j'-u'.
71 Smith, R., 1955-a: pp. 64, 67, 69, 70, 72, 73, 74, 67.
72 Smith, R., 1955-a: pp. 152, 193, 194, 188.
73 Smith, R., 1955-a: pp. 141, 151, 152, 134.
74 Thompson, J. E., 1939: pp. 93, 94.
75 Smith, R., 1955-a: pp. 43, 44.
76 Smith, R., 1955-a: p. 51.
77 Smith, R., 1955-a: pp. 54-59.
78 Kidder, Jennings & Shook, 1946: pp. 21-24, 35-39, 44-45.
79 Kidder, Jennings & Shook, 1946: p. 255.
80 Kidder, Jennings & Shook, 1946: pp. 159-174, 186-187, 189-190, 193-196; 201, 239, 202, 203, 216.
81 Kidder, Jennings & Shook, 1946: pp. 220-222, 230, Fig. 71-g.
82 Kidder, Jennings & Shook, 1946: pp. 229, 235.
83 Kidder, Jennings & Shook, 1946: pp. 238-239.
84 Kidder, Jennings & Shook, 1946: p. 234.
85 Woodbury & Trik, 1953: p. 127.
86 Kidder, 1943: p. 83.
87 Kidder, 1943: p. 84.
88 Thompson, J. E., 1948: p. 49.
89 Boggs, 1943-a: p. 122.
90 Longyear, 1944: pp. 69-71.
91 Ruz, 1945-a: pp. 68-71.
92 Andrews, 1943: pp. 83, 75-76.
93 Ruz, 1958.
94 Ruz, 1948: pp. 23-27.
95 Ruz, 1955-a: p. 52, Fig. 2.

97 Ruz, 1956: p. 48.
98 Andrews, 1939.
99 Andrews, 1943: Figs. 17-19.
100 Marquina, 1951: p. 839.
101 Marquina, 1951: pp. 849, 869.
102 Marquina, 1951: pp. 849, 862, 885, 894.
103 Marquina, 1951: pp. 882-883.
104 Marquina, 1951: p. 875.
105 Marquina, 1951: Lám. 264.
106 Ruppert, 1952: pp. 79, 151, 153.
107 Marquina, 1951: p. 849, Fots. 432, 437, 438, 446, 462.
108 Marquina, 1951: pp. 883, 885.
109 Marquina, 1951: pp. 887-888.
110 Marquina, 1951: p. 888.
111 Marquina, 1951: pp. 890-893.
112 Pollock, 1929: pp. 310-312.
113 Pollock, 1936.
114 Marquina, 1951: pp. 849, 861, 875, 880, 896.
115 Marquina, 1951: pp. 849, 862, 865, 868.
116 Marquina, 1951: pp. 852, 861.
117 Marquina, 1951: pp. 853, 876, 881, 888.
118 Marquina, 1951: pp. 859, 865, 868, 888.
119 Marquina, 1951: pp. 865, Fot. 446.
120 Marquina, 1951: p. 875, Fots. 464, 465.
121 Marquina, 1951: p. 876.
122 Marquina, 1951: pp. 875, 888.
123 Marquina, 1951: Fots. 421, 443, 458.
124 Brainerd, 1958: pp. 3-4.
125 Brainerd, 1958: pp. 3-4.
126 Brainerd, 1958: pp. 3-4.
127 Ruz, 1945-b: Fig. 57.
128 Brainerd, 1958: Fig. 90-b.
129 Andrews, 1961: pp. 28-40.
130 Thompson, J. E., 1942: pp. 48-50.
131 Thompson, J. E., 1943-b: pp. 117-121.
132 Marquina, 1951: Fot. 458.
133 Marquina, 1951: Fig. 32.
134 Ruppert, 1952: pp. 130, 160-162.
135 Marquina, 1951: Fot. 440.
136 Thompson, E., 1938: p. 31.
137 Adams, Robert, 1953: p. 158.
138 Shook, 1954-a.
139 Shook, 1955.
140 Shook & Irving, 1955.
141 Proskouriakoff, 1954: p. 100.
142 Andrews, 1943: pp. 67-72.
143 Shook, 1954-b: p. 97.
144 Winters, 1955:
145 Proskouriakoff, 1954: p. 99.
146 Proskouriakoff, 1954: p. 100.
147 Thompson, J. E., 1957.
148 Shook,1954-c: p. 271.
149 Thompson & Thompson, 1955: pp. 235-236.
150 Berlin, 1956: pp. 135-136.
151 Smith, P., 1955: p. 121.
152 Smith, R., 1955-b: pp. 254-255.
153 Lothrop, 1924: pp. 35-36.
154 Lothrop, 1924: p. 27.
155 Lothrop, 1924: p. 29.
156 Lothrop, 1924: p. 33.
157 Lothrop, 1924: p. 33.
158 Lothrop, 1924: pp. 33-34.

159 Lothrop, 1924: pp. 160-163.
160 Lothrop, 1924: Fig. 110-d.
161 Sanders, 1960: pp. 228-236.
162 Andrews, 1943: pp. 74-76.
163 Lothrop, 1924: pp. 50-53.
164 Adams & Trik, 1961: p. 119.
165 Rands & Rands, 1957: p. 144.
166 Adams & Trik, 1961: p. 128.
167 Longyear, 1952: p. 75.
168 Lothrop, 1924: p. 163.
169 Berlin, 1946: p. 28.
170 Lowe, 1959: pp. 18-19.
171 Navarrete, 1960: p. 35.
172 Navarrete, 1960: pp. 8-9.
173 Woodbury & Trik, 1953: p. 286.
174 Smith, L., 1955: pp. 75-76.
175 Smith, L., 1955: p. 76.
176 Woodbury & Trik, 1953: p. 286.
177 Smith, L., 1955: pp. 75-76.
178 Smith, L., 1955: p. 75.
179 Smith, L., 1955: p. 75.
180 Smith, L., 1955: p. 76.
181 Wauchope, 1948: p. 31.
182 Woodbury & Trik, 1953: Vol. I, pp. 155-162.
183 Wauchope, 1948: p. 32.
184 Thompson, J. E., 1943-b: pp. 120-121.
185 Thompson, J. E., 1941: pp. 10-13.
186 Boggs, 1943-b: p. 12.
187 Boggs, 1943-a: p. 121.
188 Warren, 1961: pp. 77-78.
189 Piña Chan, 1961: p. 57.
190 Coe, 1961: pp. 57 y 129.
191 Willey, 1962: p. 11.
192 Lowe y Agrinier, 1960: p. 29.
193 Warren, 1961: pp. 82-83.
194 Coe, 1961: pp. 129-130.
195 Comas, 1943: pp. 54, 76.
196 Vivó, 1941: p. 23.

BIBLIOGRAFIA

ADAMS, RICHARD E. W. & TRIK, AUBREY S.: *Temple I —Structure 5-D 1—: post-constructional activities.* University Museum, University of Pennsylvania, Tikal Reports No. 7. Philadelphia. 1961.

ADAMS, ROBERT: *Some Small Ceremonial Structures of Mayapan.* C. I. W., Current Reports No. 9. Cambridge. 1953.

ANDREWS, E. WYLLYS: *A Group of Related Sculptures from Yucatan.* C. I. W, Contributions No. 26. Washington. 1939.

—— *The Archaeology of Southwestern Campeche.* C. I. W., Contributions No. 40. Washington. 1943.

—— *Excavations at the Gruta de Balankanche.* M. A. R. I., Tulane University, Misc. Series No. 11. New Orleans. 1961.

BERLIN, HEINRICH: *Archaeological Excavations in Chiapas.* American Antiquity, 12:1. Menasha. 1946.

—— *Late Pottery Horizons of Tabasco, Mexico.* C. I. W., Pub. 606. Washington. 1956.

BOGGS, STANLEY H.: *Notas sobre las excavaciones en la Hacienda de San Andrés, Departamento de La Libertad.* Tzumpame, Año III:1. San Salvador. 1943a.

—— *Tazumal en la Arqueología Salvadoreña.* Suplemento a Revista del Ministerio de Instrucción Pública No. 7. San Salvador. 1943b.

BRAINERD, GEORGE: *The Archaeological Ceramics of Yucatan.* University of California, Anthropological Records No. 19. Berkeley & Los Angeles. 1958.

CASO, ALFONSO: *Definición y Extensión del Complejo Olmeca.* "Mayas y Olmecas", Sociedad Mexicana de Antropología. Tuxtla Gutiérrez, Chiapas. 1942.

COE, MICHAEL: *La Victoria. An early site on the Pacific Coast of Guatemala.* Peabody Museum, Harvard University, Papers Vol. LIII. Cambridge. 1961.

COMAS, JUAN. *La Antropología Física de México y Centroamérica.* Inst. Panamericano de Geografía e Historia. México. 1943.

COVARRUBIAS, MIGUEL: *Indian Art of Mexico & Central America.* New York. 1957.

GAMIO, MANUEL: *La Población del Valle de Teotihuacán.* Tomo I. México. 1922.

KIDDER, ALFRED V.: *Pottery from Champerico, Guatemala.* C. I. W., Notes No. 2. Cambridge. 1940.

—— *Pottery from the Pacific Slope of Guatemala* C. I. W., Notes No. 15, Cambridge. 1943.

KIDDER, ALFRED V., JENNINGS, J. D., SHOOK, EDWINS *Excavations at Kaminaljuyú, Guatemala.* C. I. W., Pub. 561. Washington. 1946.

LONGYEAR, JOHN M. III: *Archaeological Investigations in El Salvador.* Peabody Museum, Harvard University, Memoirs IX-2. Cambridge. 1944.

—— *Copan Ceramics.* C. I. W., Pub. 597. Washington. 1952.

LOTHROP, SAMUEL K.: *Tulum, an Archaeological Study of the East Coast of Yucatán.* C. I. W., Pub. 335. Washington. 1924.

—— *Atitlán, and Archaeological Study of Ancient Remains on the Borders of Lake Atitlán, Guatemala.* C. I. W., Pub. 444. Washington. 1933.

LOWE, GARETH: *Archaeological Explorations of the Upper Grijalva River, Chiapas, México.* N. W. A. F., Pub. 3. Orinda, Cal. 1959.

LOWE, GARETH & PIERRE AGRINIER: *Mound 1, Chiapa de Corzo, Chiapas, Mexico.* Papers New World Archaeological Foundation, Publ. 7. Provo. 1960.

MALER, TEOBERT: *Yukatekische Forschungen.* Globus Bd. 82. Braunschweig. 1902.

MARQUINA, IGNACIO: *Arquitectura Prehispánica.* Memorias del I.N.A.H., No. 1. México. 1951.

MAUDSLAY, ALFRED P.: *Biología Centrali-Americana.* Londres. 1889-1902.

MORLEY, SYLVANUS G.: *La Civilización Maya.* Fondo de Cultura Económica. México. 1947.

NAVARRETE, CARLOS: *Archaeological Explorations in the Region of the Frailesca, Chiapas, Mexico.* N. W. A. F., Pub. 6. Orinda, Cal. 1960.

PIÑA CHAN, ROMÁN: *Las Culturas Preclásicas de la Cuenca de México.* Fondo de Cultura Económica. México. 1955.

—— *Reconocimientos arqueológicos en el Estado de Chiapas.* Los Mayas del Sur y los Nahuas Meridionales, Vol. VIII. Sociedad Mexicana de Estudios Antropológicos. México. 1961.

POLLOCK, H. E. D.: *Report on the Casa Redonda.* C. I. W., Year Book 28. Washington. 1929.

—— *Round Structures of Aboriginal Middle America.* C. I. W., Pub. 471. Washington. 1936.

PROSKOURIAKOFF, TATIANA: *A Study of Classic Maya Sculpture.* C. I. W., Pub. 593. Washington. 1929.

——*Mayapan, the Last Stronghold of a Civilization.* Archaeology, 7:2. Philadelphia. 1954.

RANDS, ROBERT L., AND RANDS, BARBARA C.: *The Ceramic Position of Palenque, Chiapas.* American Antiquity, 23:2. Salt Lake City. 1957.

RICKETSON, O. G. & RICKETSON, E. B.: *Uaxactun, Guatemala, Group E, 1926-1931.* C. I. W., Pub. 477. Washington. 1937.

RUPPERT, KARL: *Chichén-Itzá.* Architectural Notes and Plans. C. I. W., Pub. 595. Washington. 1952.

RUPPERT, KARL & DENINSON, JOHN H.: *Archaeological Reconnaissance in Campeche, Quintana Roo and Peten.* C. I. W., Pub. 543. Washington. 1943.

RUZ, ALBERTO: *Campeche en la Arqueología Maya.* Acta Anthropológica I:2-3. México. 1945-a.

—— *Guía Arqueológica de Tula.* Ateneo Nacional de Ciencias y Artes de México. México. 1945-b.

—— Exploraciones Arqueológicas en Kabah y Uxmal, Yucatán. Informe Inédito al I. N. A. H. México. 1948.

—— *Uxmal, Temporada de Trabajos 1951-1952.* Anales del I. N. A. H., Tomo VI, 1a. parte. México. 1955-a.

—— *Uxmal-Kabah-Sayil, Temporada 1953.* I. N. A. H., Informes No. 1. México. 1955-b.
—— *Guía Oficial de Uxmal.* I. N. A. H. México. 1956.
—— *El Juego de Pelota de Uxmal.* Miscelánea Paul Rivet. México. 1958.
SANDERS, WILLIAM: *Prehistoric Ceramics and Settlement Patterns in Quintana Roo, México.* C. I. W., Pub. 606. Washington. 1960.
SEJOURNÉ, LAURETTE: *Un Palacio en la Ciudad de los Dioses.* I. N. A. H. México. 1959.
SHOOK, EDWIN: *Archaeological Discovery at Finca Arizona, Guatemala.* C. I. W., Notes No. 57. Cambridge. 1945.
—— *A Round Temple at Mayapan.* C. I. W., Current Reports No. 16. Cambridge. 1954-a.
—— *The Temple of Kukulcan at Mayapán.* C. I. W., Current Reports No. 20. Cambridge. 1954 *b.*
—— *Three Temples and their Associated Structures at Mayapan.* C. I. W., Current Reports No. 14. Cambridge. 1954-c.
—— *Another Round Temple at Mayapan.* C. I. W., Current Reports No. 27. Cambridge. 1955.
SHOOK, EDWIN & IRVING, WILLIAM: *Colonnade Buildings at Mayapán.* C. I. W., Current Reports No. 22. Cambridge. 1955.
SMITH, LEDYARD: *Archaeological Reconnaissance in Central Guatemala.* C. I. W., Pub. 608. Washington. 1955.
SMITH, PHILLIP E.: *Excavations in Three Ceremonial Structures at Mayapan.* C. I. W., Current Reports No. 21. Cambridge. 1955.
SMITH, ROBERT E. *Ceramics of Uaxactun: A Preliminary Analysis of decorative technics and design.* C. I. W. Guatemala, 1936.
—— *Ceramic Sequence at Uaxactun, Guatemala.* M. A. R. I., Tulane University, Pub. 20, Vol. I. New Orleans. 1955-a.
—— *Early Ceramic Horizons at Mayapan and Santa Cruz.* C. I. W., Current Reports No. 26. Cambridge. 1955-b.
SPINDEN, HERBERT J.: *A Study of Maya Art.* Peabody Museum, Harvard University, Memoirs No. 6. Cambridge. 1913.
—— *Ancient Civilizations of Mexico and Central America.* A. M. N. H. New York. 1943.
STEPHENS, JOHN: *Viaje a Yucatán, 1841-1842.* Tomo II. México. 1937/38.
THOMPSON, DONALD E. & THOMPSON, J. ERIC: *A Noble's Residence and its Dependences at Mayapan.* C. I. W., Current Reports No. 25. Cambridge. 1955.
THOMPSON, EDWARD: *The High Priest's Grave, Chichén-Itzá, Yucatan, Mexico.* F. M. N. H., Anthropological Series 27:1. Chicago. 1938.
THOMPSON, J. ERIC: *Excavations at San José, British Honduras.* C. I. W., Pub. 506. Washington. 1939.
—— *Dating of Certain Inscriptions of Non-Maya Origin.* C. I. W., Theoretical Approaches to Problems No. 1. Cambridge. 1941.
—— *Representations of Tezcatlipoca at Chichén-Itzá.* C. I. W., Notes No. 12. Cambridge. 1942.

—— *A Trial Survey of the Southern Maya Area,* American Antiquity, 9:1. Menasha. 1943-a.

—— *Representations of Tlalchitonatiuh at Chichén-Itzá, Yucatan and El Baul, Escuintla.* C. I. W., Notes No. 19. Cambridge. 1943-b.

—— *An Archaeological Reconnaissance in the Cotzumalhuapa Region, Escuintla, Guatemala.* C. I. W., Contributions No. 44, Washington. 1948.

—— *Deities Portrayed on Censers at Mayapan.* C. I. W., Current Reports No. 40. Cambridge. 1957.

—— *Grandeza y Decadencia de los Mayas.* Fondo de Cultura Económica. México. 1959.

VAILLANT, GEORGE C.: *Excavations at Zacatenco.* A. M. N. H., Anthropological Papers XXXII-1. New York. 1930.

—— *Excavations at Ticomán.* A. M. N. H., Anthropological Papers XXXII-2. New York. 1931.

VAILLANT, S. B. AND VAILLANT, G. C.: *Excavations at Gualupita.* A. M. N. H., Anthropological Papers XXXV-1. 1934

VIVÓ JORGE: *Razas y Lenguas Indígenas de México.* Instituto Panamericano de Geografía e Historia. México. 1941.

WARREN, BRUCE: *The Archaeological Sequence at Chiapa de Corzo.* En "Los Mayas del Sur y los Nahuas Meridionales", Vol. VIII. Sociedad Mexicana de Estudios Antropológicos. México. 1961.

WAUCHOPE, ROBERT: *Excavations at Zacualpa, Guatemala.* M. A. R. I., Tulane University, Pub. 14. New Orleans. 1948.

WILLEY, GORDON: *An Archaeological Frame of References for Maya Culture History.* Trabajo presentado en el Simposio de la W. G. F. for A. R. y que aparece en este volumen. 1962.

WINTERS, HOWARD: *Three Serpent Column Temples and Associated Platforms at Mayapán.* C. I. W., Current Reports No. 32. Cambridge. 1955.

WOODBURY, R., & TRIK, A.: *The Ruins of Zaculeu, Guatemala.* United Fruit. Co., Vol. I. New York. 1953.

LA ESCRITURA JEROGLIFICA Y EL CALENDARIO COMO INDICADORES DE TENDENCIAS EN LA HISTORIA CULTURAL DE LOS MAYAS

Por GÜNTER ZIMMERMANN.

El hecho de que el pueblo maya haya logrado el paso hacia el desarrollo de una escritura jeroglífica diferenciada, caso excepcional en la América precolombina, es de importancia para la historia evolutiva del espíritu humano, como un acontecimiento espiritual notable más allá del marco estrecho de la historia cultural mesoamericana.

Al llegar a la corte española las primeras noticias acerca de la existencia de una escritura y de libros, pormenorizadamente escritos, despertaron, no por casualidad, el vivo interés de humanistas cultos; y los anuncios acerca de pretendidos y válidos, aunque desgraciadamente pocas veces verdaderos progresos en materia del desciframiento de la escritura maya gozan hasta hoy —y seguramente por mucho tiempo— de la amplia y constante popularidad aún entre legos ilustrados. El velo misterioso de una escritura esencialmente indescifrada, con sus perspectivas seductoras, bien puede ser un estimulante que empuje, inconscientemente, también al investigador científico. El desciframiento de las largas series de inscripciones o columnas de jeroglíficos en los manuscritos tal vez abrirá una fuente de originalidad específica: esta falta es especialmente deplorable si tomamos en consideración el gran número de fechas en las inscripciones que sin el conocimiento de su texto acompañante son un andamiaje de construcciones temporales carentes, hasta ahora, de todo contenido vivo.

El desarrollo de una escritura (pictográfica) y de un sistema calendárico elaborado ya no nos parece tan singular como lo fue hace más de cien años en los inicios de la investigación maya: el calendario, la escritura y el códice en forma de biombo como bagaje cultural notables nos son conocidos

en el centro de México en tiempos de la Conquista. Después de la Conquista y durante un cierto período de transición, se pusieron estos elementos al servicio del trabajo de misioneros (alfabeto de Testera) o de la administración española (listas de tributos, títulos de tierras, estadísticas de población, mapas de tierras o de poblados, etc.).

Al lado de la reproducción netamente pictórica del tema, el uso de signos tipo escritura parece, empero, limitarse casi exclusivamente a nombres personales o locales y al uso de signos cronológicos (de años y días, raramente de meses). Parece que las exigencias prácticas después de la Conquista empezaron a dar un empuje positivo en este campo, que posiblemente estimulaba el uso extensivo de la escritura pictográfica llevándola más allá del antes conocido. Mas esta fase de un posible reflorecimiento en los primeros decenios después de la Conquista fue pronto desplazada por la aceptación del alfabeto latino para asentar los contenidos más variados sobre todo en idioma nahua, aunque también en muchas otras lenguas indígenas mexicanas, pudiéndose observar múltiples formas de mezcla en el arreglo.

La escritura pictográfica mixteca parece seguir los principios de la del centro de México hasta donde es posible juzgar por los resultados de la investigación de los últimos dos decenios.

Resultaron notables, empero, los testimonios arqueológicos de la escritura pictográfica zapoteca en Monte Albán y sobre todo las estelas con jeroglíficos y fechas de la región del Golfo que presentan nuevos problemas acerca de los orígenes de la escritura pictórica y del calendario en Mesoamérica no resueltos satisfactoriamente hasta ahora.

Si el desarrollo de un calendario (más o menos) elaborado y de una escritura (más o menos diferenciada) puede considerarse como un elemento típico para muchas regiones de Mesomérica (Kirchhoff, 1943), con igual o más razón estos rasgos pueden utilizarse para definir lo que estamos acostumbrados a llamar la "cultura maya" (¿clásica?). Para Morley (1947) la escritura jeroglífica y la cronología maya específica, con fecha-cero común, constituyen los rasgos típicos de la cultura maya en un sentido propio y restricto: si faltan no podemos hablar con propiedad de una cultura maya. Kidder, Jennings y Shook (1946) y Proskouriakoff (1950) manejan

esta definición en forma algo más restricta. Thompson (1959) en cambio no incluye el calendario y la escritura como elementos indispensables para definir la cultura maya. Ruz (1962) se inclina a la misma postura.

Deberá tomarse en cuenta, además, que el uso extenso en tiempo y espacio de una escritura jeroglífica, rica en formas y exenta de elementos extraños, y de un calendario, uniforme en sus elementos básicos (incluyendo su uso, sobre todo, en las tablas astronómicas del códice de Dresde o en los cálculos lunares de las Series Suplementarias y en los cálculos cíclicos de ellos deducibles), debe haber sido propiedad intelectual de un grupo selecto, trasmitida, enseñada y aprendida en escuelas, para llenar su cometido: ser entendida y aplicada en todas partes. Esta capacidad intelectual —con sus portadores— que necesariamente debe postularse para la transmición de generación en generación durante un período prolongado, es un rasgo de igual importancia que la misma existencia de un sistema calendárico o de escritura, cuando se defina la cultura maya y sus características. Cambios en mayor escala dentro de esta capa social como por ejemplo su reducción a una base demasiado pequeña, deberían haber puesto en peligro, últimamente, la fuerza irradiante de este conjunto espiritual transmitido y con ello, consecuentemente también, la existencia de sus mismos portadores. Por otro lado, la virtuosidad desplegada sobre el instrumento creado por estos últimos que hiciera peligrar los nexos con la propia sociedad circundante, podía conducir igualmente al ocaso pasando por un formalismo rígido, si un cambio correspondiente en el contenido no diera motivo a una transmutación de la forma.

Situar la escritura jeroglífica y el calendario, con inclusión de la astronomía, correctamente dentro del complejo cultural maya, no podrá hacerse exclusivamente desde el punto de vista de la investigación jeroglífica. Para ello deberán tomarse en cuenta también muchos elementos de desarrollo cultural desde los tiempos más remotos hasta la Conquista y aún hasta el asentamiento del choque entre la cultura cristiana europea y la tradición indígena, como se verá seguramente durante el presente simposio.

Divídense las fuentes para el estudio de los glifos y del calendario maya en dos grandes grupos, según sea el material y la técnica de ejecución.

Pertenecen al grupo *epigráfico* las inscripciones en el sentido más lato, casi siempre hechas en piedra (estelas, altares, dinteles, escaleras, tableros empotrados, etc.), habiéndose salvado de las influencias destructoras del clima húmedo y tropical solamente pocos textos sobre madera que originalmente deben haber sido abundantes. Se contraponen a estas fuentes epigráficas las *paleográficas:* figuras y textos pintados sobre un fondo especial que para recibirlos se asentaba sobre paredes, vasijas o códices. Son de transición, finalmente, ciertos textos esgrafiados que por el material sobre el cual se escribieron pertenecen al grupo epigráfico, pero que por su manufactura resultan de formas más bien cursivas y por ende asimilables al segundo grupo.

Dentro del segundo grupo los manuscritos son obviamente los de mayor importancia, ya que, el número de pinturas murales o vasijas con jeroglíficos (genuinos) es muy reducido. De modo que podemos hablar, en forma abreviada, de inscripciones y manuscritos como las fuentes esenciales para el estudio de los glifos y calendario mayas.

Es en los inicios de la investigación glífica cuando se logró ligar el material epigráfico —cuyo origen maya constaba por su procedencia— con el paleográfico conservado en bibliotecas europeas. Con ello los signos encontrados en ambos grupos fontanales se convirtieron en objeto de una investigación especial, a saber, la investigación de los jeroglíficos mayas.

Tal parece que el nacimiento de la investigación de los glifos mayas deba situarse en 1828. A. von Humboldt había hecho accesibles al mundo científico por primera vez —basándose sobre una información de Boettinger— 5 páginas del "manuscrito pictórico mexicano" conservado en Dresde desde 1739, por cierto sin reconocer su particularidad de ser un manuscrito maya. Esta falta de identificación correcta subsistió, en parte, todavía por mucho tiempo. El informe de Del Río sobre las ruinas de Palenque ("Otolum") había aparecido en Londres el año 1822. Constantine S. Rafinesque-Schmaltz (1783-1840), bien conocido entre los americanistas por el Walam-Olum, parece que fue el primero en establecer la identidad de los signos hallados en Palenque con los del "manuscrito pictórico mexicano" de Dresde. Comunicó tan importante des-

cubrimiento a Duponceau en París el año de 1828 como se desprende por una carta a Champollion fechada en febrero de 1832 y publicada en el *Atlantic Journal*. Rafinesque-Schmaltz destaca la diferencia entre los manuscritos pictóricos mexicanos y la escritura pictórica encontrada en Otolum; señala dos formas de escritura: la monumental y la "demótica"; identifica los números de puntos y barras; menciona la posibilidad de un desciframiento mediante las lenguas mayances todavía habladas. Por esta amplia dedicación a los glifos mayas, a Rafinesque-Schmaltz se le puede señalar con toda justicia como el fundador de la investigación de los glifos mayas.[1]

El segundo manuscrito maya, aparecido casi al mismo tiempo (hacia 1830) se custodiaba y sigue custodiándose en el Département des Manuscrits de la Bibliothèque Nationale de Paris también como Ms. Mexicain N4.386 (ancien No. 2) y se publicó por vez primera en 1864 como "Manuscrit dit mexicain No.2". En cambio, al tercer manuscrito que fue encontrado en dos secciones separadas en Madrid hacia 1867, ya se le designó como un manuscrito maya. A ello contribuyó seguramente el hallazgo de la Relación de las Cosas de Yucatán del obispo Landa por Brasseur de Bourbourg, en Madrid, en diciembre de 1863, con su famoso alfabeto maya, la explicación del calendario maya y, ante todo, la ilustración de los glifos de los días y meses.

El número total de los códices mayas no ha ido en aumen-

---

[1] Las partes más importantes en las cartas a Champollion, según se lee en el *Atlantic Journal*, Philadelphia, 1832-33. son:

a) pp. 40-44: "Thinking then that I had found the primitive elements of these glyphs, I hastened to comunicate this important fact to Mr. Duponceau (in a printed letter directed to him in 1828) who was struck with the analogy and was ready to confess that the glyphs of Palenque might be alphabetical words, although he did not believe before that any American alphabets were extant...".

b) *Ibid.*: "Besides this monumental alphabet, the same nation that buil Otolum, had a demotic alphabet, ..., which was found in Guatemala and Yucatan at the Spanish conquest. A specimen of it has been given by Humboldt in his American Researches, pl. 45, from the Dresden Library and has been ascertained to be Guatemalan instead of Mexican, being totally unlike the Mexican manuscripts. This page of Demotic has letters and numbers, these represented by strokes meaning 5 and dots meaning unities, as the dots never exceed 4. The words are much less handsome than the monumental glyphs; they are uncouth glyphs in rows formed by irregular or flexous heavy strokes, inclosing within, in small strokes, nearly the same letters as in the monuments. It might not be impossible to decipher some of these manuscripts, written on metl paper; since they are written in languages yet spoken, and the writing was understood in Central America as late as 200 years ago. If this is done, it will be the best clue to the monumental inscriptions".

to desde entonces. Supuestos manuscritos mayas que han hecho su aparición ocasionalmente, hasta el día de hoy resultaron supercherías, burdas casi siempre. Por cierto que la investigación verdaderamente científica no pudo hacerse sino hasta que ediciones técnicamente irreprochables aportaran la base para ello (Códice de París: 1864; Códice de Madrid: 1869, 1883; Códice de Dresde: 1882).

Algunas indicaciones respecto a la forma y al material de los códices son de cierta importancia. Comparándolos con los ¿posteriores? manuscritos mexicanos, los códices mayas tienen una relación de aproximadamente 1 : 2 entre ancho y altura, mientras que los códices mexicanos tienden más a lo cuadrado. Es de gran importancia el resultado de un análisis microscópico del material básico usado y de sus componentes hecha por R. Schwede (1912-1916), que comprobó indubitablemente el empleo de fibras de corteza de varias clases de Ficus (amate). Sobre ellas se aplicaba la capa de escribir propiamente dicha. Schwede averiguó una diferencia importante entre los tres códices mayas y los manuscritos mexicanos. En los primeros hay una capa *mineral* encima de la base, mientras que en los manuscritos mexicanos analizados había colas *vegetales* procedentes en parte de engrudos de diferentes almidones, en parte de productos orgánicos (presumiblemente bulbos de diferentes especies de orquídeas). Esta mezcla de almidón con un material pegadizo debe considerarse como un progreso técnico. De modo que la base seguía siendo igual mientras que la técnica en la preparación de la capa de escribir se perfeccionó en el centro de México. Schwede refiere un desarrollo bastante similar durante los siglos 5 a 8 D.C. en la preparación de los papeles chinos, en los que se usaba primero una capa mineral y después una rica en almidones. Desde entonces probablemente nadie ha continuado investigando esta observación importante.

La fácil destructibilidad del material en el clima de la región maya arguye en favor de la hipótesis de que los manuscritos mayas no sean muy viejos. La trasmisión de su contenido, sin embargo, puede haberse logrado mediante repetidas copias (lo que explicaría los muchos errores conocibles) con lo cual bien pueden contener temas de tiempos mucho más remotos.

Los tres códices son muy uniformes en su forma y disposición: son plegadizos (biombos), es decir, que constan de varias tiras unidas; están escritos, respectivamente pintados, en ambos lados, debiéndose el Códice Madrid de voltear íntegramente para que se pueda leer el reverso, detalle de no poca importancia. Los glifos están pintados sólo en color negro aunque una tonalidad ocre se agregó a veces en el Códice Peresiano. En las secciones de pinturas propiamente dichas llama la atención el poco uso de colores, contrastando así con los manuscritos mexicanos. En el Códice de Madrid, considerado generalmente como el más reciente, hay a veces, sin embargo, mayor coloración. Los textos y las pinturas quedan generalmente bien separados y no se fusionan. Observando más de cerca la ejecución de la escritura y de las pinturas, resulta evidente que varios amanuenses y pintores hubieron de trabajar en un códice con excepción, tal vez, del breve Peresiano. El orden general de lectura es siguiendo de izquierda a derecha; la línea en donde se unen las tiras no implica, sin embargo, cesura alguna. Luego hay saltos atrás —no siempre claros— hacia secciones horizontales, una debajo de otra. No se usa el arreglo bustrofedón tan común en los códices mixtecos. Los textos propiamente dichos están arreglados en forma horizontal encima de las pinturas, raras veces vertical, como se acostumbra en las incripciones. Síguense por pares de izquierda a derecha y de arriba hacia abajo. Las pinturas pueden quedar suplidas muchas veces por columnas de glifos. El códice de Dresde comprende 39 fojas escritas en ambos lados, habiendo quedado 4 páginas en blanco; el de Madrid tiene 56 fojas y el de París solamente 11. Consta con seguridad que el último está incompleto. De la misma manera, es posible que en el Dresde se haya perdido la continuación después de la página 60.

El estado de conservación es bueno en general exceptuando el Peresiano. El códice de Dresde experimentó grandes daños por el agua al haber quedado escondido durante la última guerra; sobre todo quedaron afectadas las páginas 2-4, 24-25, 28, 34-38 y 71-72.

La tabla siguiente muestra el total de glifos que se encuentran en los tres códices:

	M	Dr	P	Total
Glifos individuales	3,200	2,750	1,600	7,550
Conservados	2,900	2,400	470	5,770
Elementos individuales	6,800	6,250	1,180	14,230
Signos principales	3,300	2,850	580	6,730
Afijos	3,500	3,400	600	7,500

El número de los afijos en los códices es alrededor de 90; a ellos deben agregarse los números escritos al estilo maya con puntos y barras que son utilizados como afijos y que normalmente no sobrepasan el valor de 13. El total de los signos principales incluyendo algunos no bien definidos sobrepasa difícilmente 230. No es pues muy grande el número de los elementos básicos de la escritura maya, que en múltiples combinaciones entran a formar los glifos de texto.

Una vez publicados los códices en ediciones que satisficieran las exigencias científicas se pudo empezar el estudio de la escritura maya como una rama independiente de la investigación mayística partiendo del aspecto paleográfico. Empezaron los investigadores franceses, siguieron los alemanes y luego los americanos en número creciente. El aspecto epigráfico pronto se vio incrementado en forma extraordinaria con las valiosas y ricamente ilustradas publicaciones de las inscripciones hechas por Maudslay (1889-1902), el Museo Peabody (Maler, 1901-1911) y otros, de suerte que la investigación glífica pronto se concentró en las inscripciones, sobre todo en su parte calendárica. Coronaron estas investigaciones la obra de Morley sobre las inscripciones de Copán y del Petén y la minuciosa de Beyer sobre las de Chichén-Itzá. Los trabajos pioneros de Foerstemann, Seler, Goodman, Bowditch y otros habían logrado aclarar las fechas de los manuscritos e inscripciones en sus rasgos esenciales y establecer con ello una cronología maya relativa. Tales conocimientos seguramente están hoy generalizados entre todos los investigadores mayistas y no hay necesidad de exponerlos aquí detalladamente. El progreso asombroso en el desciframiento de las partes calendáricas de las inscripciones y el análisis de las partes astronómicas del Códice de Dresde encauzaron las investigaciones muy unilateralmente hacia estas materias, quedando atrás y estancada la investigación de los glifos no cronológicos. Los estudios pormenorizados de Thomp-

son y Beyer desembocaron, finalmente, en resultados relativos a detalles del andamiaje cronológico también, de manera que el mecanismo del calendario maya en la forma de la Cuenta Larga puede considerarse como definitivamente entendido. Sin embargo, hay todavía discrepancias entre los principales mayistas con respecto a la cronología absoluta, lo que quiere decir que el problema de la correlación del calendario maya con el europeo no parece estar resuelto aunque se perfila una preferencia innegable hacia la correlación 11.16.

Un resumen de todas las fechas conocidas (excluyendo algunas últimamente descubiertas) se ve en el agrupamiento siguiente:

Fechas Ahau redondas	400
De ellas corresponden a fechas individuales	75
Fechas Ahau no redondas	125
Fechas no Ahau	450
Total aproximadamente	975

Con respecto a posibles indicaciones de un cambio en el calendario maya pueden destacarse los puntos siguientes:

a) Los símbolos numéricos (sistema de puntos y barras) parecen haberse utilizado exclusivamente con fines cronológicos.
b) El primer día del año no se destaca en forma alguna como preferido en las inscrispciones.
c) El período de 52 años no parece haber tenido importancia durante el período clásico, como la tuvo, por ejemplo, en México.
d) Una preferencia para las fechas redondas. (Fines de período, Hotun, Lahuntun, fines de Katun).
e) La ausencia casi completa de fechas idénticas (exceptuando las fechas Ahau redondas) en diferentes lugares. Se conocen sólo 5 casos de éstos.
f) En cambio: la frecuente repetición de las mismas fechas en un lugar determinado.

Los puntos *a* - *c* son de importancia para las tendencias evolutivas en la comparación de la Cuenta Larga con la Cuenta Corta de las postrimerías hasta la Conquista. En cambio, *e* y *f* hacen poco probable la interpretación de las fechas como fenómenos celestes espectaculares, por ejemplo, eclipses; sugie-

ren más bien que en la selección de las fechas se guiaba por principios localmente condicionados

El período desde la fecha más antigua conocida hasta la más reciente corre (de acuerdo con la correlación 11.16) desde 292 D.C. hasta 909, o, en términos mayas, desde 8.12.14.8.15 13 Men 3 Zip (estela 29 de Tikal), hasta 10.4.0.0.0 12 Ahau 3 Uo (jade de Tzibanché). Como no es probable que el calendario hubiera sido inventado inmediatamente antes de la fecha más antigua, resulta indefinida la duración de su funcionamiento, pero abarca el respetable período de un mínimo de 700 años en la forma de la Cuenta Larga.

Para el ensanchamiento de nuestros conocimientos de la cronología maya fue de la mayor importancia el descubrimiento del significado de la Serie Suplementaria por los trabajos de Teeple (1925-1930) quien estableció su naturaleza lunar. Los glifos D/E consignan la edad de la luna, C los cómputos de lunaciones en grupos de 6 ó 5 lunaciones. A la duración de la luna: 29 ó 30 días. Los glifos G y F, en cambio, pertenecen a los cómputos calendáricos y en sus formas G1 - G9 exhiben un notable paralelismo con los "nueve señores de la noche" que nos son conocidos en México.

Las investigaciones de Teeple mostraron partes inteligibles de una dinámica intelectual de la ciencia sacerdotal a través del modo de la aplicación de los cálculos lunares (probablemente cíclicamente controlados), sobre todo en los períodos uniforme o independientemente de su cómputo donde se puede observar el desarrollo de algunos integrantes de los cálculos lunares. Satterthwaite (1958) logró recientemente hacer observaciones interesantes adicionales sobre el último particular.

El conocimiento del significado de las Series Lunares liga venturosamente las tablas de eclipses del Códice de Dresde con los cálculos lunares del período clásico, si bien que en los detalles suscita gran cantidad de problemas nuevos. En una sesión del simposio dedicada a los glifos y al calendario maya, el autor explicó sus ideas referentes a la construcción de la tabla de eclipses del Códice de Dresde (págs. 51-58), comparándola con la distribución de los posibles eclipses solares y lunares comprendidos entre 100 A.C. y la Conquista. Lo expuesto en dicha sesión se publicará aparte próximamente.

Los resultados obtenidos hasta hace cosa de 30 años por la investigación de las fuentes epigráficas quedaban circunscri-

tas esencialmente a los glifos calendárico-astronómicos. La obra de J. E. Thompson (1950), trajo nuevos impulsos, numerosas investigaciones detalladas acerca del uso de ciertas formas simbólicas y su conmutabilidad condujeron a la identificación de grupos de significado como "glyphs of action, drilling glyph, burden glyph, augural glyphs", etc., y de complejos de significado como "agua y mundo subterráneo". El progreso más importante fue, sin duda, el tomar en cuenta los afijos para delimitar los contenidos de significado, detalle hasta ahora de masiado descuidado.-

Otras incursiones promisoras al campo de los glifos no calendáricos se deben a los trabajos recientes de H. Berlin (1958-1959) quien descubrió el complejo de los emblemas y comprobó la probabilidad de glifos nominales. T. Proskouriakoff (1960, 1961 y 1961*a*) y D. H. Kelley prosiguieron estos trabajos. Con ello se investigan, al fin, de nuevo y en forma más intensa los glifos no calendáricos de las inscripciones.

Dos circunstancias constituían hasta ahora un impedimento deplorable para esta clase de investigación: 1°, de muchas inscripciones faltaban reproducciones fieles, sobre todo dibujos, que permitieran a los investigadores, no ligados con las grandes instituciones de los Estados Unidos poseedoras de un amplio material ilustrativo, trabajar en forma intensiva y exhaustiva. Este impedimento subsiste; 2°, faltaba hasta ahora un católogo general de los glifos que permitiera abarcar todas las formas existentes. Esta falta se subsanó al fin con la aparición del catálogo de los glifos mayas de Thompson (1962) largamente esperado y publicado hace un par de meses. Con este catálogo se iniciará una nueva etapa y abrigamos la esperanza que se inicen investigaciones intensivas y amplias en un futuro cercano. El poco tiempo transcurrido desde la aparición de esta obra capital hasta la celebración del presente simposio no ha permitido aprovechar todavía este material. Se aplazarán algunos detalles hasta la discusión de la presente contribución.

Aunque el número de los glifos en los manuscritos sea bastante inferior comparado con los multiformes de las inscripciones, este material es, a través de su arreglo en pinturas y escritura, en ciertos aspectos más accesible para la investigación que las largas series de las inscripciones. Por eso presenté en 1956 un catálogo de todos los glifos que ocurren en los tres códices. Elaboré un sistema que permitiera identificar cada

glifo mediante una breve expresión numérica tomando en cuenta sus elementos y la composición de ellos. Investigaciones detalladas referentes al arreglo de los textos condujeron al descubrimiento de una regla básica (por lo menos para muchas secciones) que llamé "esquemática posicional de conceptos". Su aplicación condujo a la identificación de ciertos grupos de conceptos cuya tendencia general se pudo fijar bastante bien aunque el significado individual de cada glifo quedara desconocido. Otras investigaciones pormenorizadas permitieron limitar con más precisión a algunas deidades que antaño habían sido identificadas por P. Schellhas en su obra básica. T. S. Barthel logró, en forma similar, precisar todavía más el significado individual de varios glifos de texto. Investigó también (1955) cuidadosamente las inscripciones de Chichén-Itzá o sea que ligó un complejo de glifos que seguramente se acerca más a los textos de los códices que el de otra ciudad cualquiera, con los logros alcanzados por la investigación paleográfica. Se está preparando así una síntesis entre la investigación de los códices y la de las inscripciones, deseable desde hace tiempo.

Nuevas discrepancias de criterio con respecto al problema básico de la investigación de los glifos fueron provocados por los trabajos de Knorozov (desde 1952 en adelante), que pretendió leer la escritura maya sobre una base preferentemente fonética. Fue durante las últimas semanas también que aparecieran tres tomos de una colección proyectada de cinco, donde se ofrece una interpretación de los códices de Madrid y Dresde partiendo del método de una lectura fonética propuesta por Knorozov. Máquinas electrónicas fueron utilizadas para vencer el enorme material en todas sus posibilidades (Evreinov, Kosarev, Ustinov, 1961).

Este ensayo reciente de los investigadores soviéticos empleando los métodos más modernos llegó a manos del autor apenas hace un mes, de modo que es imposible dar aquí un análisis detallado. Trataré de discutir algunos problemas básicos importantes durante el simposio.

Esta síntesis que ofrezco a los participantes de este simposio acerca de los resultados de la investigación de los glifos puede, pues, terminarse con la grata noticia de que precisamente durante los últimos tiempos esta rama de la investigación ha sido impulsada de nuevo en forma prometedora por una investigación intensa en diversos campos y desde los ángulos más variados. Tales esfuerzos demuestran el gran interés de

todos en la solución de estos problemas y nos hacen abrigar la esperanza de que a pasos lentos, pero firmes se vaya perfilando un progreso para sacudir la resignación imperante todavía hace un par de decenios y que, en último análisis, obstaculizaba el progreso. Para ello será necesario crear las más favorables premisas evitando al investigador esfuerzos innecesarios en la consecución del material.

BIBLIOGRAFIA

BARTHEL, T. S.: *Versuch über die Inschriften von Chichen Itza.* Baessler Archiv, n.s., 3:5-33. Berlin. 1955.

BERLIN, H.: *El glifo "Emblema" en las inscripciones Mayas.* Journal Soc. Americanistes, n.s., XLVII:111-119. Paris. 1958.

—*Glifos nominales en el sarcófago de Palenque.* Humanidades, vol. II, No. 10. Guatemala. 1959.

BEYER, H.:*Studies on the inscriptions of Chichen Itza.* C. I. W., Pub. 483:29-176. Washington. 1937.

EVREINOV, KOSAREV, USTINOV: *Primenenie elektronnyx wytschisliteljnix maschin b issledowanij pijsmennosti drewnyx Maia.* 3 vol. Akademija Nauk CCCR - Sibirskoje otedelenie. Novosibirsk. 1961.

HUMBOLDT, A. VON: *Vues des Cordillères, et monumens des peuples indigènes de l'Amérique.* Paris. 1810.

KELLEY, D. H.: *Glyphic evidence for a dynastic sequence at Quirigua.* Am. Ant. Vol. 27:323-325. Salt Lake City. 1962.

KIDDER-JENNINGS-SHOOK: *Excavations at Kaminaljuyu, Guatemala.* C. I. W., Pub. 561. Washington. 1946.

KIRCHHOFF, P.: *Mesoamerica:* etc. Acta Americana, Vol. I, No. 1. 1943.

KNOROZOV,Y. V.: *Drevnaja pisjmenostj Sentralnoj Ameriki.* Soj Etnografija, 1952, Nr. 3:100-118. Moskwa. 1952.

MORLEY, S. G.: *The Inscriptions of Peten.* 5 vols. C. I. W., Contr. 501. Washington. 1937-38.

—*La Civilización Maya.* México. 1947.

PROSKOURIAKOFF, T.: *A Study of Classic Maya sculpture.* C. I. W., Publ. 593. Washington. 1950.

—*Historical implications of a pattern of Dates at Piedras Negras.* Am. Ant., vol. 25:454-75. 1960.

Portraits of Woman in Maya art: in Lothrop and others: Essays in precolombian Art and Archaeogoly: 80-99. Cambridge, Mass. 1961.

—*The lords of the Maya realm.* Expedition, Vol. 4, nr. 1:14-21.Philadelphia. 1961*a*.

RUZ LHUILLIER, A.: *Influencias mexicanas sobre los Mayas.* Trabajo preparado para los participantes del simposio No. 20. 1962.

SATTERTHWAITE, L.: *Five newly discovered carved monuments at Tikal and new data on four others.* Tikal reports, No. 4. Philadelphia. 1958.

SCHWEDE, R.: *Uber des Papier der Maya-Codices u. einiger altmexikanischer Bilderhandschriften.* Dresden. 1912.

—*Ein weiterer Beitrag zur Geschichte des altamerikanischen Papiers.* Berlin. 1916.

THOMPSON, J. E.: *Maya hieroglyphic writing. Introduction.* C. I. W., Publ. 589. Washington 1950. 2a. ed., University of Oklahoma Press. 1960.

—*The Rise and Fall of Maya Civilization.* 1957. Edición española. México. 1959.

—*A catalogue of Maya Hieroglyphs.* University of Oklahoma Press. Norman. 1962.

TEEPLE, J. E.: Varias publicaciones en AA, resumidas en: *1930 - Maya Astronomy.* C. I. W., Publ. 403. Washington. (1925) 1930.

ZIMMERMANN, G.:*Die Hieroglyphen der Maya-Handschriften.* Universität Hamburg. Abhandlungen a.d. Gebiet der Auslandkunde. Bd. 62. Hamburg. 1956.

SOBRE LA ESCRITURA MAYA[1]

Por JOHN GRAHAM

El desarrollo de sistemas de escritura indígena con frecuencia ha sido citado como hazaña cultural singular en la Mesoamérica Precolombina.[2] Historiadores de la cultura muchas veces han considerado que la posesión de un sistema de escritura es indicador importante de una alta civilización y la presunción de que su existencia sea un rasgo característico, ha elevado enormemente la estatura intelectual, tal como era en realidad, de la civilización mesoamericana en la lista de las civilizaciones antiguas. En realidad, sin embargo, el término "escritura" se ha empleado de una manera sumamente vaga e inconsistente en los estudios de Mesoamérica. Por ejemplo, la existencia de un sistema de notaciones calendáricas ha sido suficiente para que algunas autoridades definan una cultura arqueológica como "literate" y hasta la fecha no ha habido ningún estudio ni análisis comparativo adecuado de "sistemas de escritura" mesoamericanos. Las razones para ello y los problemas que oscurecen los "sistemas de escritura" mesoamericanos, han sido dos. Por una parte "escritura" es decepcionantemente difícil de definir satisfactoriamente y esto ha contruibuido substancialmente al vago uso del término —hasta el

[1] Por adelantado quiero mencionar específicamente mi falta de atención en este trabajo a las hazañas espectaculares de la civilización Maya en la astronomía y las matemáticas, tema que generalmente ha ocupado la mayor parte de artículos sumarios de esta clase. Esto no quiere decir que estos asuntos ya no parezcan tan importantes, ni que no se hayan acumulado nuevos conocimientos motivando revisiones substanciales de los viejos conceptos. Más bien he dado énfasis a otro aspecto de estudios epigráficos que ahora están abriendo nueva brecha y que en el futuro serán de importancia decisiva.

[2] Actualmente sigue siendo evidente que a pesar de su impresionante adelanto cultural, la civilización andina nunca desarrolló sistemas de escritura complejos. Mientras no se resuelva la naturaleza de la "escritura sobre frijoles" de los Moche, ésta no podrá ser reconocida como escritura avanzada en embrión, mucho menos como verdadera escritura. De manera similar desecho la proposición reciente y no documentada de Knorozov, de que la existencia de escritura jeroglífica en el antiguo Perú haya quedado establecida. (Knorozov, 1958: 284).

absurdo grado de que mucho del arte cavernario de los indios norteamericanos se convierte en "escritura", es decir, "escritura pictográfica". (Jackson, 1938: 1). Por la otra parte, la naturaleza de estos "sistemas de escritura" nativos de Mesoamérica es poco conocida, particularmente en el caso de los sistemas más desarrollados, y es difícilmente apreciada en forma adecuada.

El número exacto de los así llamados sistemas de escritura de Mesoamérica se desconoce y depende de cuán finamente se tracen las diferencias entre sistema similares en uso por diferentes grupos étnicos (sistemas estructuralmente similares, pero con diferentes signos, por ejemplo), y de los requerimientos mínimos especificados para poder reconocer un "sistema de escritura". Aunque no estoy preparado para ofrecer una definición de "escritura auténtica" comparada con una "protoescritura", etc.,[3] se puede decir que es importante reconocer las diferencias, profundas a mi parecer, entre los diferentes "sistemas de escritura" de Mesoamérica. Por una parte existen sistemas que consisten esencialmente en notaciones numéricas y calendáricas, aumentadas a veces para incluir signos nominales para determinar lugares, personas, deidades y ciertos objetos. A veces algunos de estos signos, generalmente pictogramas, pueden ser usados fonéticamente en forma de "acertijos", pero cuando la comunicación se extiende más allá de muy simples notaciones, tales como fechas y nombres, las representaciones pictóricas son requeridas para expresar acciones y situaciones que no es posible representar únicamente por medio de los símbolos o de elementos fonéticos limitados presentes en el sistema. Esto se ve en la "escritura" del México central, la cual, a pesar de considerable ingenio en el uso de elementos de acertijos fonéticos para construir nombres, sigue siendo un sistema altamente restringido y no constituiría, en la opinión de

[3] Sólo quiero anotar que un sistema de escritura desarrollado o sea "escritura auténtica" tiende a "espejar" numerosos aspectos de relación y estructura del lenguaje hablado. En la "escritura embrionaria" o "proto-escritura" esta capacidad de "espejar" el lenguaje disminuye drásticamente hasta llegar a un nivel muy insignificante y queda limitado a la emisión de sonidos cortos y restringidos del idioma hablado. Una segunda y falazmente simple característica formal de "escritura auténtica" es un orden fijo de los signos; funcionalmente esto en parte se incluye en la calidad "espejante". Para la naturaleza "ideográfica" tan frecuentemente alegada de las escrituras chinas, ver Gleason, 1955: 305-306).

En el caso de la escritura maya, a lo menos en la cúspide de su desarrollo, yo veo reflejos significantes del lenguaje en fuerte contraste con otros "sistemas de escritura" mesoamericana, que indican poco a ningún reflejo significante del lenguaje hablado.

muchos historiadores y estudiantes de la escritura, un sistema verdadero de escritura (ver: Gelb, 1952: 51-59). Este hecho es cierto, por ejemplo, en la "escritura" mixteca, donde hasta las notaciones numéricas se hallan pobremente desarrolladas, dependiendo hasta un grado considerable de una simple repetición de signos (un punto = 1; 12 puntos = 12). Se oye decir que la gran civilización teotihuacana tenía su "escritura" (Coe, 1962: 114); sin embargo, la única evidencia consiste en notaciones calendáricas (que en sí mismas tampoco están muy claras ni han sido bien entendidas) y unos cuantos signos parecidos a glifos regados en el arte, que recuerdan más bien a un vocabulario de símbolos religiosos. A mi saber, nunca se ha encontrado en Teotihuacán ningún arreglo de secuencia de signos para poder formar un "texto", de manera que hablar de un Teotihuacán "literate" es bastante equívoco. Más aún, es la completa ausencia de verdadera escritura en este gran centro de civilización urbana antigua lo que da a Teotihuacán esa tan interesante importancia en la historia de la escritura y su papel en la civilización.

Más al sur encontramos mucha más evidencia de escritura en numerosas inscripciones en Monte Albán y sus alrededores. Nuevamente las notaciones de calendario figuran con importancia en estas inscripciones, pero hay allí un importante desarrollo de signos no-calendáricos también, hasta un grado no logrado por sus vecinos del norte y hasta podemos hablar de "textos". Se ha pretendido que también existen elementos fonéticos en la "escritura" de Monte Albán y, aunque yo no creo que esto haya sido aún demostrado satisfactoriamente, no me sorprendería. Como ya mencioné antes, elementos fonéticos en forma de escritura de "acertijos" se hallan presentes en los sistemas de notaciones menos desarrollados de más al norte, y también continúa la acumulación de evidencia de que un fonetismo de cierta especie ya aparece bastante temprano en el desarrollo de la escritura primitiva. El conocimiento del sistema de Monte Albán es tan incompleto que únicamente se puede decir que su estudio apenas acaba de empezar y que, por lo tanto, las generalizaciones respecto de él son arriesgadas.[4] Sin

[4] Caso ha tomado, desde luego, importantes medidas preliminares en este estudio, especialmente en sus trabajos de 1928 y 1947; los problemas son formidables y pocos estudiantes han tenido la tenacidad para profundizar este trabajo. Uno de los problemas particulares en la evaluación del sistema de Monte Albán es la falta de datos publicados sobre textos del Período III, donde se podría esperar que el sistema tuvo su más alta elaboración.

embargo, aunque indiscutiblemente exhibe mayor elaboración y adelanto, su grado de desarrollo no me parece separarlo cualitativamente de otros sistemas de notación mexicanos. Posiblemente podrá ser considerado como "proto-escritura" desarrollada en vías de llegar a ser "escritura auténtica", aunque esto último no haya llegado a realizarse.

Sólo yendo más al sur hacia el país de los mayas, encontramos un sistema de desarrollo tan marcadamente superior que sugiere una diferencia cualitativa en relación con los otros sistemas del norte. A pesar de las investigaciones de aproximadamente tres cuartos de siglo, la naturaleza esencial de la escritura maya sigue siendo motivo de alta controversia. Por otra parte, muchos eruditos ocupan la posición de que el grado de foneticización es leve y que como sistema de comunicación sus límites son muy estrechos. En esencia, pues, este punto de vista resulta en la clasificación de la escritura maya (según el esquema que he presentado aquí), como formando parte de la categoría de los varios sistemas de notación mesoamericanos y de escritura embrionaria, aunque muy desarrollada. Otro punto de vista "minoritario" hace énfasis en el aspecto fonético de la escritura y en su flexibilidad que, a mi parecer, la pondría aparte de otros sistemas mesoamericanos.

La mayoría de los estudiantes hoy en día convendrían probablemente en que la escritura maya es un sistema "mixto" de elementos fonéticos y no-fonéticos, centrándose su principal desacuerdo en la extensión hasta donde ellos reconocen los elementos fonéticos, en los tipos de los elementos fonéticos empleados y en la evaluación de su importancia en el sistema en sí. Mientras pongo énfasis en que esta cuestión quede abierta, me inclino mucho a ver un desarrollo importante y muy significativo de elementos fonéticos en el sistema, hasta el grado de colocar la escritura maya cualitativamente aparte de otros sistemas mesoamericanos. El reconocimiento de signos que representan clasificadores numéricos, de un signo correspondiendo a un morfema que convierte un número cardinal en ordinal, etc., indica un reflejo importante del lenguaje hablado. La anotación de estos rasgos gramaticales relativamente menores (menores por lo menos en el sentido de la comunicación esencial), me sugiere un sistema de considerable desarrollo, flexibilidad y alcance de expresión. Concediendo que estos ejemplos se relacionen con la "fijación" (quizá más bien en las mentes de

estudiantes occidentales que en las de los nativos) de números, son de bastante poca importancia para notaciones estrictamente numéricas y reflejan probablemente también capacidad del sistema en el campo no-calendárico.

Los estudiantes de la cultura maya comúnmente han hecho uso del término "jeroglífico" respecto de la escritura maya. A esto se ha hecho objeción por parte de muchos estudiantes de la escritura, quienes en su mayoría se ocupan de las escrituras antiguas del Mediterráneo Oriental y del Cercano Oriente y cuyas nociones de "escritura" mesoamericana están fuertemente influenciadas por su evaluación de la bastante bien entendida "escritura" azteca. Se puede garantizar tal objeción, creo yo, si aceptamos la apreciación más estrecha de la naturaleza de la escritura maya. Pero probablemente no se justifica, si la minoría, o sea el punto de vista fonético, llega a establecerse como más cercano a la verdad. En tal caso el término "jeroglífico" quedaría como muy apropiado. En el sentido más amplio del término como una escritura "sagrada" o "sacerdotal", es muy descriptivo de los textos que mejor conocemos. En el sentido estructural ejemplificado por la escritura jeroglífica egipcia como sistema que depende del uso de signos convencionalizados y pictogramas como signos fonéticos, signos-palabras ("ideagramas") y determinativos no pronunciados, probablemente también se justifica.

Los orígenes tanto de la escritura maya y de los sistemas de notaciones de Mesoamérica menos bien desarrollados son, como los verdaderos orígenes de la escritura del Cercano Oriente, obscuros. La notación calendárica figura con importancia al comienzo de las incripciones más antiguas o "textos" y verdaderamente podría uno ver aquí el origen de la "escritura" mesoamericana, en simples notaciones calendáricas, al principio gradualmente ampliadas con signos mnemotécnicos y luego con elementos fonéticos al estilo de "acertijos", para recordar asociaciones con las fechas. La importancia del conocimiento calendárico en la agricultura de milpa tropical es aparente y probablemente no sería difícil de construir una teoría sencilla del origen. Yo me inclino a considerar a los sistemas de notación mexicanos más desarrollados como simple expansión y elaboración más allá de esta innovación inicial, debiendo haber habido un desarrollo continuado, cualitativamente, hacia una escritura verdadera de aspecto primitivo únicamente en la región maya.

La extraordinaria gente de La Venta, o sea los olmecas, han sido acreditados por algunas autoridades con la posesión de la escritura más antigua conocida y de ser probablemente los originarios de las notaciones calendáricas de cuenta larga y de aún otras hazañas más. Este punto de vista ha convertido a la Estela C de Tres Zapotes, con su serie de números, en importante baluarte, habiendo sido reconstruida y leída como Serie Inicial del estilo maya, así como también la serie numérica más completa en la Estatuilla de Tuxtla. Aunque creo que queda por probarse que estas series numéricas se deben leer como fechas de Series Iniciales al estilo maya, sí creería que datan de la época de estas supuestas lecturas, lo que da cierto apoyo importante a tales interpretaciones. Aparte de las inscripciones de las series numéricas de Tres Zapotes C, hay que admitir que existe muy poca evidencia de notaciones calendáricas y mucho menos de escritura en sí, en la civilización olmeca. La serie numérica de la Estela C, si es traducida correctamente al calendario cristiano, da fecha posterior a la del período de La Venta y parece ser la adopción o difusión de un sistema calendárico a olmecas tardíos que sobreviven en alguna otra parte de la región olmeca después del período de La Venta. En el gran sitio de La Venta mismo no existe virtualmente evidencia de un sistema de notaciones (esencialmente, tres relieves erosionados que parecen glifos en el Monumento 13). La Estatuilla de Tuxtla, que en adición a la serie numérica contiene varios otros signos arreglados en orden, es aún más tardía que la Estela C y podría más fácilmente ser atribuida a la cultura del Cerro de las Mesas, a mi parecer, que a la de los olmecas propiamente dicha. Respecto de la notación de serie numérica, yo vería sus orígenes en el sureste y apenas recientemente se encontró un monumento en Chiapa de Corzo con una serie numérica que, si se acepta como fue reconstruida, tiene fecha ligeramente anterior a la del monumento de Tres Zapotes.[5]

Probablemente la más convincente de estas series numéricas consideradas como cuenta larga, viene de la altiplanicie de Guatemala en forma de la Estela de Santa Margarita 1 (alias Estela Colomba 2). En ella los números van precedidos por un glifo que recuerda al glifo de introducción de la Serie Inicial Maya y el primer número es casi seguro un siete. Desgra-

[5] Lowe, 1962: 194, fig. 7. No se han publicado todavía documentos fotográficos adecuados de esta inscripción.

ciadamente, el resto de los números es ilegible. Un ejemplo mucho más dudoso en las altiplanicies guatemaltecas es el monumento Herrera (alias El Baúl 1) en Santa Lucía Cotzumalhuapa. La serie se inicia con un siete, pero se encuentra sumamente dañada y, en mi opinión, no puede ser reconstruida verazmente. De hecho existe alguna razón para creer, en este caso, que la cuenta *no* procede de la base de cuenta larga maya.

El sistema de Monte Albán aparece en la primera época de la secuencia como fue definida en esa ruina, y esta época puede tener fecha tan temprana como 500 A. C. Los textos de Monte Albán, sin embargo, probablemente no datan del principio de la época, sino más bien de a partir de mediados hasta los finales, lo que los colocaría en un nivel de tiempo aproximadamente igual al de las supuestas inscripciones de cuenta larga o ciclo 7.

Del área Central Maya, donde la escritura maya alcanza su mayor y definitivo desarrollo, llegando a ser lo que yo he argüido como ser el único verdadero sistema de escritura conocido de la antigua Mesoamérica, nuestra primera inscripción data de muy adelantado el tercer siglo de la era cristiana. Los antiguos monumentos de aquí fueron rotos en gran escala en tiempos lejanos y, aunque es claro que las inscripciones tienen fecha anterior aquí que las de nuestros monumentos fechados más antiguos, no es seguro que daten de los últimos siglos A. C., que parecen haber visto el nacimiento y desarrollo de sistemas limitados de notaciones en otras partes. Por otra parte, creo que es casi seguro que el desarrollo de un sistema de notaciones limitado a una escritura auténtica sí se verifica en esta región. Hacia fines del siglo V o principios del siglo VI D. C., tenemos una escritura bien desarrollada y largos textos (Estela de Tikal 31). Desconocemos cuándo ocurre la transición o de cuánto tiempo antes data la escritura verdadera.

Entonces, si la escritura maya alcanzó un nivel de desarrollo más alto, y en la fecha relativamente temprana que yo he propuesto (a principios del siglo VI D. C.), ¿por qué no hubo ninguna difusión de este invento tan altamente importante y útil hacia otras civilizaciones de Mesoamérica?[6] La contestación

[6] Thompson ha argüido que el aspecto primitivo del sistema de notaciones azteca es evidencia de la falta de desarrollo fonético substancial en la escritura maya, en vista de que, considerando otros intercambios culturales, tal sistema superior ..."seguramente habría pasado de un área a otra..." (Thompson, 1959: 352).

reside, creo, en el papel que jugaba la escritura en la civilización maya, cosa que también apunta hacia un problema importante que no ha gozado de atención adecuada. Me refiero a la contextura social y cultural de la escritura de las civilizaciones de Mesoamérica.

Aunque el problema no puede ser examinado aquí con amplitud, la evidencia de los textos mayas y documentos coloniales ciertamente indican, creo yo, que había uso restringido de la escritura en la región maya. A pesar de que escasamente podría uno suponer que se inscribieran cuentas e informes comerciales sobre estelas, ni aunque la escritura se hubiera llegado a emplear en tan amplio contexto, las primeras descripciones coloniales de la escritura sí sostienen este aspecto restringido. El Manuscrito Chi es particularmente explícito en este sentido (Tozzer, 1941: 28, 321) y el contraste con el México Central, donde el sistema azteca era de considerable importancia comercial, es muy marcado. La situación podría formar un paralelo con el antiguo Egipto donde, al principio, la escritura se utilizaba para propósitos limitados (ver: Frankfort, 1956: 132). No me parece irrazonable ver que la difusión de la escritura más altamente desarrollada se malograra debido a su restricción en la civilización maya a usos del sacerdocio, de la aristocracia y, posiblemente, secretos. Creo que esta interpretación también está acorde con la decadencia de la escritura jeroglífica en el área maya misma después del período clásico, cuando hay evidencia de un desplome y disminución en la importancia de las organizaciones religiosas centralizadas y se marca una preferencia para el culto familiar (respecto de esto último, ver el trabajo para este simposio, de Proskouriakoff).

Respecto de las posibilidades de descifrar en el futuro la escritura maya, sigo manteniendo un optimismo que, espero, no sea simplemente el optimismo de la juventud. Con el desarrollo de técnicas computadoras y programas correspondientes y concediéndole a la escritura una constitución fonética significante, dentro de poco deberíamos de poder lograr un adelanto substancial.[7] Pero con esto no quiero decir que serán menos los problemas que son tremendos, aún si la estructura fonética se

[7] Como se le ha dado bastante publicidad, anoto aquí el reciente trabajo computador de un grupo de rusos dedicados a la traducción de los códices (Evreinov, Kosarev, Ustinov, 1961). Aunque todavía no es posible evaluar definitivamente este trabajo, los resultados hasta ahora obtenidos ciertamente son muy dudosos. En Rusia Knorozov examinó el trabajo de manera muy crítica (1963).

llega a materializar. El reconocimiento y la definición de unidades son extraordinariamente complejos, y esto ha sido un factor que ha hecho que el progreso actual sea tan penoso y no adecuadamente apreciado por los estudiantes que no están familiarizados con la escritura.[8] Otros problemas lingüísticos también son grandes, aunque en ellos es más bien cuestión de mayor investigación y recolección de datos, que problemas inherentes a los materiales o a las técnicas para tratarlos.

Existe también una considerable perspectiva de progreso, aparte de la traducción lingüística que, afortunadamente, nos quedará a nosotros si los análisis refinados fallan para revelar una importante estructura fonética y, por el contrario, validan los conceptos más tradicionales sobre la escritura maya. Esta perspectiva se halla en el descubrimiento de temas y asuntos específicos en los textos a través del reconocimiento de significados generalizados (sin traducción lingüística precisa) de glifos importantes y grupos de glifos. La importancia de este aspecto del trabajo, que también proveerá datos importantes para checar traducciones lingüísticas, también fue expresada recientemente por Berlin (1962: 34-35). En efecto, los trabajos en esta dirección fueron iniciados hace algunos años en Alemania con el estudio de los Códices, y Barthel extendió el método a las inscripciones de Chichén-Itzá con resultados de alto significado (Barthel, 1955: véase también Barthel, 1957: 24-26 referente a un informe preliminar sobre los análisis de los textos de Palenque).

Estos estudios tienen dos aspectos importantes. En el primero, un mayor conocimiento del contenido de los textos jeroglíficos vestirá al esqueleto arqueológico con detalles imposibles de obtener de excavaciones arqueológicas únicamente. Los textos proveen una herramienta virtualmente única para el estudio de antiguas culturas americanas. El adelanto más significativo en este sentido es el reciente descubrimiento de Proskouriakoff de datos históricos en las inscripciones de Piedras Negras, donde la sucesión y actividades de gobernantes están apuntadas (Proskouriakoff, 1960). Se le ha asestado un terrible golpe al viejo concepto de la naturaleza impersonal de las inscripciones, que hacía énfasis en los aspectos religioso,

[8] Una ilustración significativa de este problema se encuentra en la obra de Whorf, donde signos comprobadamente diferentes son considerados como ser los mismos, mientras que variantes del mismo signo se consideran como ser elementos glíficos completamente diferentes. (Ver: Thompson, 1950: 311-313).

adivinatorio y astronómico de los textos. Estudios ulteriores enfocarán algunos aspectos de la estructura jerárquica de la civilización maya antigua con una luz más clara y realista. Los registros de sucesiones dinásticas y casamientos reales uniendo diferentes centros, prometen darnos la primera, aunque incompleta, historia política, mientras que las normas de casamientos y las prácticas de sucesión probablemente suministrarán datos importantes sobre el parentesco y la estructura social de la antigua sociedad maya, por lo menos en los niveles aristocráticos, que no se hubieran podido esperar hace algunos años. Podemos muy bien esperar encontrar evidencia más explícita de la acentuación de tendencias sociales previamente sugeridas por el arte y la arquitectura. Quizá el estudio de textos tardíos hasta nos dará alguna luz sobre el colapso de la civilización clásica maya (ver: Graham, 1963: 178-187; 200-202), mientras problemas como la difusión de la numeración uniforme lunar, que parece haber sido un acontecimiento tan notable aunque impersonal, pueda adquirir una naturaleza más personal.

El segundo aspecto a que me refiero es la posibilidad de seguir la huella de continuidades culturales. Gracias a la Relación de Landa y otras fuentes, tenemos descripciones importantes de la sociedad y cultura mayas tal como existieron en el siglo XVI en el norte de Yucatán. Siempre ha sido una gran tentación tratar de proyectarse hacia atrás desde esa base hasta el período clásico. Pero este es un caso como el de sujetar al tigre por la cola, pues la cultura yucateca del siglo XVI descrita por Landa difícilmente puede considerarse como descendiendo legítimamente de la civilización clásica o por lo menos clásica del Area Central. Yucatán cayó bajo grandes influencias extranjeras aún antes de terminar el período clásico y ello quedó claramente acentuado en el período post-clásico. Una extrapolación hacia atrás, entonces, exige eliminar los factores de elementos extraños introducidos. En algunos casos esto es bastante sencillo, pero otras veces el problema es muy complejo y se complica aún más por tener que admitirse la existencia de cierta unidad en las culturas mesoamericanas y, sin embargo, también características regionales y étnicas. Los textos jeroglíficos, sin embargo, proveen un fundamento importante para valorizar extrapolaciones y comparar, por ejemplo, el contexto de actividades rituales específicas en diferentes puntos de tiempo y espacio. Barthel, en los estudios antes mencionados, ha hecho un comienzo importante al trabajar con glifos asociados

con el tema del sacrificio de sangre, particularmente sacrificios de sangre por penitencia (Barthel, 1955; 1957), mientras Berlin y Kelley han seguido la pista del simbolismo de los colores y direcciones del Códice de Dresde y de documentos mayas coloniales hasta los textos del período clásico del Area Central (Berlin y Kelley, 1961). La mayor elaboración de estudios como estos nos darán datos exactos para delinear continuidades en las prácticas y conceptos religiosos mayas, así como para poner los fundamentos de una caracterización firmemente basada en la religión clásica, al menos tal como fue interpretada por los intelectuales de la sociedad maya.

Este y otros estudios no mencionados presentan el mismo estímulo que la traducción lingüística de los glifos en sí. Las perspectivas de la civilización antigua maya que se nos abren con estos nuevos adelantos son casi únicas. Actualmente estos estudios apenas acaban de empezar, pero si sus éxitos iniciales anuncian la magnitud de sus posibles resultados finales, entonces los estudios epigráficos mayas se hallan en la puerta sólo comparable con el desciframiento original de las estructuras cronológicas y los glifos calendáricos asociados de las inscripciones y códices.

REFERENCIAS

BARTHEL, THOMAS S.: Versuch über die Inschriften von Chich'en Itzá Viejo. *Baessler-Archiv*, New Series, Vol. 3: 5-33. 1955.

—— El estado actual de la investigación de la escritura maya. *Boletín del Centro de Investigaciones Antropológicas de México*, No. 4: 19-27. México. 1957.

BERLIN, HEINRICH: Actualidades en la epigrafía maya. *Antropología e Historia de Guatemala*, Vol. (14:1). Guatemala. 1962.

BERLIN, HEINRICH, AND DAVID H. KELLEY: The 819-day count and color direction symbolism among the Classic Maya. Preprinted from Pub. 26, pp. 9-20, Middle American Research Institute, Tulane University. New Orleans. 1961.

CASO, ALFONSO: *Las estelas zapotecas*. Publicaciones de la Secretaría de Educación Pública. México. 1928.

—— Calendario y escritura de las antiguas culturas de Monte Albán. *Obras Completas de Miguel Othon de Mendizábal, Vol. 1. México.* 1947.

COE, MICHAEL D.: *Mexico*. Ancient Peoples and Places Series, Frederick Praeger, Inc., New York. 1962.

EVREINOV, E. V., Y. G. KOSAREV, AND V. A. USTINOV: *Issledovaniye rukopisey drevnikh mayya s pomshchyu elektronnoy vychislitelnoy mashiny* (The investigation of ancient Maya scripts with the aid of electronic calculating machines). Mathematical Institute, Siberian Branch, Academy of Sciences of the U. R. S. S. 3 vols. Novosibirsk. 1961.

FRANKFORT, HENRI: *The Birth of civilization in the Near East.* Anchor Book Edition, Doubleday and Co., Garden City, New York. 1956.

GELB, I. J.: *A study of writing.* University of Chicago Press, Chicago. 1952.

GLEASON, H. A.: *An introduction to descriptive linguistics.* Holt and Co., New York. 1955.

GRAHAM, JOHN: Epigraphic investigations at Altar de Sacrificios and Seibal, Petén, Guatemala. Unpublished dissertation on deposit at Peabody Museum, Harvard University. Cambridge. 1963.

JACKSON, A. T.: Picture-writing of Texas Indians. *Anthropological Papers*, Vol. 2. University of Texas Pub. 3809. Austin. 1938.

KNOROZOV, Y. V.: *The problem of the study of the Maya hieroglyphic writing.* American Antiquity, Vol. 23: 284-291. Salt Lake City. 1958.

—— Machine decipherment of Maya script. *Soviet Anthropology and Archaeology*, Vol. 1 No. 3, pp. 43-50. New York. 1963.

LOWE, GARETH W.: Algunos resultados de la temporada 1961 en Chiapa de Corzo, Chiapas. *Estudios de Cultura Maya*, Vol. 2:185-196. México. 1962.

PROSKOURIAKOFF, T.: Historical implications of a pattern of dates at Piedras Negras. *American Antiquity*, Vol. 25: 454-474. Salt Lake City. 1960.

THOMPSON, J. E. S.: *Maya hieroglyphic writing: Introduction.* C. I. W. Pub. 589. Washington. 1950.

—— Systems of hieroglyphic writing in Middle America and Methods of deciphering them. *American Antiquity*, Vol. 24: 249-364. Salt Lake City. 1959.

TOZZER, A. M.: Landa's relación de las cosas de Yucatán. *Papers of the Peabody Museum*, Vol. 18, Harvard University. Cambridge. 1941.

HISTORIA DE LAS TIERRAS ALTAS MAYAS, SEGUN LOS DOCUMENTOS INDIGENAS[1]

Por MUNRO S. EDMONSON.

La reconstrucción de la historia y etnografía pre-europeas de algunos de los pueblos de Mesoamérica está notablemente facilitada por la existencia de varios documentos en las lenguas indígenas que proporcionan muchas veces importantes aclaraciones sobre aspectos de la vida de estos pueblos, las que no fueron muy bien entendidas por los primeros cronistas españoles. La interpretación de tales documentos, aunque muchas veces problemática, promete las correspondientes ventajas. Tenemos cierto número de ellos en los idiomas de los Altos de Guatemala, principalmente en quiché, aunque se conocen también documentos en kekchí, cakchiquel, poconchí, pocomam, zutujil y mam.[2] Tengo el propósito de ilustrar aquí la utilidad y los peligros del uso de estas fuentes como guías para la historia y la etnografía. Aunque su contenido difiere algo de un grupo a otro, me concretaré a las fuentes quichés —el grupo mayor— que se consideran en cierto grado las más típicas de todas.

Definimos aquí como fuentes "indígenas" las escritas por autores indígenas en una lengua indígena. Tales fuentes constituyen poco menos de la mitad de los manuscritos que se han conservado en estas lenguas, siendo los demás principalmente literatura de los misioneros —misales, sermones, catecismos

[1] El carácter sumario de este ensayo no permite una documentación detallada, la cual se ofrecerá en una publicación más amplia que está en preparación; en general puede encontrarse en las obras de la bibliografía adjunta. Resulta que este informe está ofrecido muy tentativamente como bosquejo de trabajo en realización y de resultados preliminares. Lamento no haber podido ampliarlo en vista de lo mucho que he aprendido durante las discusiones del simposio en Austria, pero he tenido que restringirme a la ponencia que allá presenté, la que sigue sin cambio excepto que se tradujo al español.

[2] Véase Miles, 1959, para un estudio de los pocomames de fuentes indígenas. Existen dos o tres documentos relevantes también en pipil.

o evangelios traducidos del español o del latín—.[3] Es difícil, desde luego, la identificación de los autores de los documentos casualmente encontrados, y en consecuencia la definición propuesta sólo puede aplicarse con cierta flexibilidad. En algunos casos pueden ofrecerse argumentos para considerar que el autor hubiera sido europeo o indígena basándose en variaciones ortográficas o la manera de usar el idioma indígena. En general es especulativo. Aún los documentos de los misioneros suelen ser principalmente obras indígenas en uno u otro sentido. Nos queda entonces un grupo de material probablemente escrito por indios y que expresa el pensamiento indígena o parcialmente indígena en vez de cristiano. Hasta cierto punto, tal división de los materiales se hace con facilidad y es suficiente para nuestros propósitos.

Los documentos indígenas quichés, según nuestra definición, se dividen fácilmente en cinco tipos: (1) los "títulos" o "anales" de los linajes, principalmente del siglo XVI, (2) los libros de las cofradías católicas —reglas y doctrina de catolicismo popular—, principalmente del siglo XVII, (3) calendarios adivinatorios del siglo XVIII, (4) testamentos y títulos de tierras del siglo XVIII, y (5) dramas bailados del siglo XIX. Es de notar que cada uno de estos tipos corresponde a una institución social determinada: el linaje, la cofradía, el sacerdocio indígena, el municipio y el cuerpo de baile. Sin embargo, y no obstante la continuidad de la tradición de alfabetismo desde el comienzo del siglo XVI hasta fines del XIX, hay una notable discontinuidad en la práctica de escribir. Debe de observarse también que a pesar de sus diferencias todos estos documentos pertenecen a una misma tradición de escritura. Todos están escritos con un mismo alfabeto, aunque con variaciones menores. Esta tradición se terminó hacia fines del siglo pasado, y lo poco que se ha escrito en el siglo XX se ha hecho con alfabetos nuevos y totalmente diferentes, aprendidos de fuentes nuevas. Es dudoso que haya algún indígena que siga escribiendo según la tradición antigua.

El antiguo alfabeto quiché se basó en el latín en vez del castellano, y su latinismo (la *h* aspirada, la *i* o *j* semivocal palatal, y la *u* o *v* semivocal bilabial) se siguen manteniendo. La ortografía del siglo XX usa respectivamente la *j*, *y* y *w* para estas letras diagnósticas. Un cambio ortográfico semejante puede

[3] Véase la bibliografía en Recinos, 1950.

comprobarse documentalmente para los demás idiomas mayas de los Altos, cuya historia general es casi paralela a la quiché. Es obvio que las tradiciones alfabetas de los mayas alteños remontan a los esfuerzos de los misioneros por enseñar a algunos de sus ayudantes indígenas a leer y escribir en su propio idioma. Es menos obvio, y seguramente más interesante, el que los indígenas después mantenían y comunicaban esta habilidad para fines diferentes a la catequización. Eventualmente incluso el alfabetismo llegó a ser algo común, aunque siempre como función de especialistas.

El carácter general de los documentos indígenas de Guatemala pone de manifiesto que los indígenas que aprendieron a leer y escribir eran: (1) los *chajales*, o ayudantes de los misioneros, que eran al mismo tiempo representantes de sus linajes respectivos, (2) los escribanos de las cofradías, (3) los *ah q'ih* o adivinos, (4) los escribanos de los pueblos, y (5) los empresarios directivos de los grupos de baile. Es preferible discutir individualmente los diversos motivos que tenían estos grupos al escribir, y consecuentemente los problemas de interpretación que ofrecen.

Títulos

Casi todos los documentos del siglo XVI son "títulos", y entre todos los demás, son los documentos más valiosos para la historia. Son los más antiguos, los más cercanos a la vida aborigen, y los más difíciles de traducir e interpretar. Casi todos, si no realmente todos, se escribieron, en parte cuando menos, para establecer títulos de tierras, y la mayoría se obtuvieron de autoridades municipales que los consideraban como tal. Con frecuencia están autenticados o contrafirmados por las autoridades españolas, y comúnmente incluyen una lista de *r etal*, o sea las mojoneras de las tierras en cuestión (Cuadro I).

Los autores de estos documentos frecuentemente están indicados. Regularmente los títulos están firmados por el escribano que los anotó y atestiguados por una comisión de los más importantes "cabezas de calpules", incluso el "rey" quiché o cakchiquel. Desde luego no implica gran ventaja el conocer el nombre del autor, cuando normalmente no sabemos otra cosa de él. De vez en cuando estos nombres nos ayudan a identificar el documento y algunas veces para identificar

directa o indirectamente el linaje del autor. Lo curioso es que nos es posible identificar el linaje del autor de casi todos los títulos quichés o cakchiqueles, sabiendo o no sus nombres.

CUADRO I

Títulos y Anales del Siglo XVI en Quiché y Cakchiquel[4]

Linaje	*Documento*	*Fuente*
Kavek	Popor Vuh (?1556)	(Burgess & Xec., 1955)
Kavek	Título de los Señores de Totonicapán (1554)	(Recinos, 1950)
Kavek	Título de Santa Clara (1583)	(Recinos, 1957)
Ni-Hay	Título de Izkin (1558)	(Recinos, 1957)
Ni-Hay	Título de Ixcuin (1558)	(Recinos, 1957)
Tam	Nobleza de Santa Catarina (1561)	(Recinos, 1957)
Tam	Historia Quiché de D. Juan de Torres (1580)	(Recinos, 1957)
(?)	Origen de los Señores de Zapotitlán (?)	(Recinos, 1950)
Zotz'il	Guerras de Xpantzay (1554)	(Recinos, 1957)
¿Zibak	Testamento de Xpantzay (1554)	(Recinos, 1957)
Xahil	Anales de los Cakchiqueles	(Recinos, 1953)

Tanto la naturaleza de estos documentos como la manera de comprobar títulos de tierras entre los quichés, dependen de la organización social. Los mayas alteños se organizaban principalmente en patrilinajes. Los superlinajes y sublinajes no estaban sino débilmente desarrollados, así que cada individuo tenía en cada momento una clara afiliación principal con un linaje determinado. El sistema se mantenía por un marcado énfasis sobre la jerarquía y por el precio de una novia, pero está claro que implicaba la inestabilidad característica de los sistemas de linajes frente a cuestiones de sucesión y herencia, y habían constantes complots y maniobras políticas entre los linajes.

Los linajes principales de los Altos Centrales de Guatemala de la última generación anterior a la conquista, eran los linajes Kavek, Ni-Hay, Ahav, Tam, Ilok y Rabinal, de los quichés; los Zotz'il, Xahil y Zibak, de los cakchiqueles; y el linaje Tz'ikin de los zutujiles. Se han conservado "títulos" reclamando tierras y honores de seis de estas "casas grandes", y algunos en más de una sola versión. Con excepciones insig-

[4] El quiché y cakchiquel del siglo XVI difieren sólo como dialectos. su divergencia puede fecharse al XV por glotocronología.

nificantes, no tenemos ningún documento de los linajes menores. En su conjunto estas fuentes nos proporcionan una vista valiosa aunque parcial del funcionamiento de la sociedad precolombina en esta región.

La tenencia de tierra entre los mayas alteños era un asunto complicado. Sólo pueden reconstruirse con seguridad ciertos rasgos generales. Aunque ciertos derechos de uso, posesión y disponibilidad casi seguramente se concedían al individuo, queda claro que poseían su tierra como miembros de una sociedad y dentro del cuadro de su afiliación de linaje y del rango de su linaje en la comunidad. Así, un linaje de alta categoría podía poseer de manera completa todo un territorio que fuera propiedad personal de sus jefes de familias, pero también gozaba de derechos tributarios al ser considerado también "propietario" de un área mucho más extensa. "Nuestras tierras" para un jefe de los Kavek, linaje real de los quiché, llegaron a incluir todo el territorio del reino, mientras que un representante del segundo linaje, el Ni-Hay, pudo reclamar sólo un imperio más modesto y con derechos tributarios además secundarios a los del primer linaje. Rango y linaje eran así fundamentales tanto al concepto quiché de tenencia de tierras como a la dinámica de la vida política quiché. Varios linajes podían honestamente reclamar toda una misma tierra sin conflicto, porque eran distintos los derechos que aseveraban. Los administradores españoles a los cuales se dirigían estos reclamos nunca llegaron a entender este aspecto del sistema indígena.

Los títulos indígenas se complicaban en mucho por nacer de derechos de conquista. Es posible que la mente indígena aceptaba tales derechos de conquista únicamente en relación con demandas de tributo; sin embargo, los derechos de esta índole estaban sujetos a pleitos, y es evidente que fueron motivo de intrigas constantes y guerras ocasionales durante todo el siglo XV. La intervención española no pudo menos que acentuar estas riñas de linaje, así que el siglo XVI, cuando se escribieron los títulos, fue un período de confusión aún mayor que lo normal para la política maya. En ciertos casos, algunos de los linajes de los más sólidamente establecidos, resultaron totalmente deshechos en esta época —más notablemente el linaje real de los cakchiqueles, el Zotz'il—. No puede dudarse que los indígenas trataron de manejar a las autoridades españolas en contra de los linajes rivales, algunas veces con bastante éxito,

y siempre sin que los españoles llegaran a entender gran cosa de lo que estaba en juego.

En cierta medida, el sabor altamente indígena de los títulos puede ser atribuído al hecho de que no se dirigían siquiera a la justicia española. Tenían más bien la categoría de instrumentos de derecho indígena, en los que los linajes aseveraban sus fueros y derechos contando la historia tradicional de las conquistas que para la mente indígena apoyaban tales derechos tributarios. Muchos de los documentos resultaron así valiosos, pese a consistir en descripciones de la historia política maya, y la comparación muchas veces contradictoria de un mismo acontecimiento, hace posible una interpretación bastante exacta de, por ejemplo, la historia quiché desde los albores del siglo XV. La mayor parte del período del rey conquistador Kikab (ca. 1450-1490) puede reconstruirse en algunos pormenores con estos datos[5].

No era únicamente de conquistas que se derivaban títulos sobre la tierra entre los mayas. En algunos aspectos, ni siquiera era ésta la fuente más importante. Los derechos de un linaje determinado, tanto como su posición dentro de la sociedad, dependían finalmente de la leyenda[6] y de la nobleza del origen del linaje y de su genealogía. Los títulos quichés no se contentaban con indicar las victorias de un linaje sobre otro en guerras e intrigas, sino que se remontaban a "nuestros antepasados los primeros hombres" y citaban toda la genealogía legendaria del linaje y de sus parientes cercanos con detalles tanto precisos como políticos. Al leer cuidadosamente estas leyendas y genealogías divergentes, descubrimos hasta con cierta precisión las posiciones de los varios linajes al momento de la Conquista. Los documentos Kavek glorifican la primacía del linaje número uno, dando toda una lista de linajes subordinados. Los documentos del segundo linaje —Ni-Hay— dejan de mencionar estos linajes menores y hasta en cierta ocasión "olvidan" de citar siquiera al primer padre de los Kavek. Pueden encontrarse en la mayor parte de los títulos alteraciones análogas de la tradición común.

A pesar de estas variaciones, está claro que los Altos Cen-

5 Una historia quiché sobre esta base está en preparación.

6 Como están empleados los términos aquí, *mito* implica un foco principal en el significado simbólico o ritual de acontecimientos supuestos; *leyenda* implica un interés interpretativo comparable (pero, consecuentemente, falseado) con acontecimientos reales, e *historia* implica un interés en el acontecimiento en sí, específicamente, sin implicaciones de interés ritual.

trales compartían leyendas étnicas comunes. Siempre hay el cuento de los "primeros padres", de un origen en "la entrada del sol", un período de "residencia en Tula", interminables migraciones "en la obscuridad", y una larga espera en la "cumbre de una montaña hasta el amanecer". Las genealogías, después de la muerte de los primeros padres, son en su mayor parte divergentes, aunque la mayoría incluyen el viaje a las Tierras Bajas en donde los reyes quichés adquirieron los títulos, honores y poderes mágicos que los hicieron famosos y temidos. Algunas de las relaciones siguen con los pleitos y guerras del siglo XV para llegar a la Conquista española, donde terminan.

Un rasgo adicional de unos cuantos de los títulos, es una lista jerárquica de los jefes de linajes y sublinajes, a menudo identificados por el nombre personal, linaje, rango o pueblo, aunque raramente por todas estas precisiones a la vez. Estas listas ayudan mucho a distinguir el gran número de nombres propios que aparecen en los títulos, aunque la identificación de muchos de los nombres necesariamente queda dudosa. Una sola cita de un nombre puede dejarnos sin la más mínima indicación de si era referencia a un dios (o su sacerdote), una tribu o un linaje, un pueblo, un hombre, o un estado social. Con frecuencia una misma palabra puede prestarse a más de una de esas funciones identificativas en distintas ocasiones. Algunos de estos enigmas pueden resolverse con un estudio cuidadoso. *Ahav Q'alel* (señor ilustre), por ejemplo, puede identificarse positivamente como título de honor del jefe de cualquier linaje, mientras que *Q'alel Ahav* sólo puede ser el jefe del linaje Ahav. Quedan por resolverse muchos problemas de esta índole.

El mayor número de los títulos no contienen sino pocas menciones de la mitología quiché. Sin embargo, es importante para un entendimiento general del contexto de estos documentos, un conocimiento de las conexiones religiosas y mitológicas de los linajes, y es crucial además para la comprensión de las dos relaciones más largas de la literatura maya de las Tierras Altas, el *Popol Vuh* y los *Anales de los Cakchiqueles*. La significación religiosa del linaje era fundamentalmente calendárica. Cada linaje se asociaba con cierto nombre de día —Kavek con Kavok, Ni-Hay con Balam, Ahav con Hun Ah Pu (el Ahau yucateco), etc.—. Como consecuencia de esta asociación, cada linaje estaba bajo la influencia del dios de su día; el dios

del linaje era el mismo o uno con un nombre semejante, normalmente masculino pero con una deidad femenina asociada; la cumbre donde el linaje "esperaba el amanecer" era un volcán que llevaba el nombre de una de estas divinidades, cada una de las cuales se conmemoraba con un largo mito y probablemente también con un baile dramático. Si el linaje era la entidad social más básica de los mayas alteños, el calendario era su proyección ideológica más importante. La reconstrucción de la historia maya tal como se vivía depende fuertemente de estas asociaciones mitológicas (Cuadro II).

CUADRO II

Asociaciones Calendáricas de los Linajes Quichés

	Día	*Linajes*
1.	Imox	Zaq Imox, ?Yaki, ?Tz'unun
2.	Ik'	Zaq Ik', Ik'o Amaq'
3.	'Aqab	'Aqab
4.	K'at	Ilok
5.	Qan	Kumatz
6.	Kame	Kam, ?Q'eq Chi, ?Tukur
7.	Keh	Keham, Kch Nay, Kehil, Keh Nech'
8.	Q'anil	?Tam
9.	Toh	Rabinal, ?Tuhal
10.	Tz'i	Izkin
11.	Baatz'	?K'oyoy
12.	Ey	Baqil, ?Xahil, ?Ux, ?Ka
13.	Ah	Zaq Ah, ?Pokoman, ?Pokom Chi
14.	Balam	Balam, Ni-Hay
15.	Tz'ikin	Tz'ikin, ?Kakix, ?Men Chu
16.	Ah Mak	Tam, ?Zibak
17.	Nooh	?Zaq Noy, ?Raxon
18.	Tihax	Chayim
19.	Kavok	Kavek
20.	Hun Ah Pu	Ahav

Una serie especialmente completa de asociaciones puede reconstituirse para el día Balam (jaguar —día que también se llamaba Ix). Este es el día del linaje Ni-Hay (casa grande); el dios del linaje era Ix (llamado —Avil Ix en el *Popol Vuh;*

yo leo Qabavil Ix "deidad de Ix"). Ix Balam ocurre como nombre propio calendárico de mujer; puede haber sido también diosa pero no sabemos. Hay cierta confusión etimológica en el nombre Ix-Balam Keh, cuyo primer elemento podría ser o "mujer" o raíz antigua relacionada con *'ixim* "maíz". De todos modos así se llama uno de los héroes importantes del *Popol Vuh*. Q'aq' Ix (volcán Ix) es la montaña asociada, pero no es posible identificarla. Balam 'Aqab (jaguar-noche) es el primer ancestro del linaje Ni-Hay. El Xahoh Ix-Balam Keh (baile del Ix-jaguar venado) todavía se representa bajo este nombre en varios pueblos, siendo conocido en español por "Tigre y Venado". (Este baile no debe de confundirse con el "Venadito" —Mazat o Keh—, el que era probablemente otro baile ancestralmente asociado con el día Keh). Precisamente como el episodio de Hun Ah Pu e Ix-Balam Keh en el *Popol Vuh*, el baile moderno trata de la muerte y de la regeneración de los días. En el mito Ix-Balam Keh, se transforma en la luna como Hun Ah Pu en el sol.

Popol Vuh

El *Popol Vuh* o "Manuscrito de Chichicastenango" es en muchos aspectos un "título" clásico. Aunque no trata de señalar los límites del reino, sí contiene una lista cuidadosa de los linajes y pueblos tributarios bajo el mando de los Kavek de Utatlán. Su relación de la genealogía y sucesión de los reyes quichés, aunque seguramente muy inexacta, es parte de un mismo conjunto, con relaciones comparables en los demás títulos, exceptuando naturalmente su predilección Kavek. Su historia legendaria está cortada obviamente de la misma tela que la de los demás linajes. En síntesis, el *Popol Vuh* es un resumen excelente del argumento en pro de la primacía Kavek, dirigido a la posteridad para "que no lo olvide".

Lo extraordinario del *Popol Vuh* se debe a su relación de los mitos calendáricos, los cuales o se omiten o sólo se mencionan indirectamente en los demás títulos. Esta no es completa porque a pesar de su extensión, la narración se refiere a sólo unos 6 de los 20 días del calendario, casualmente escogidos: *Balam* (el cuento de Zipak Na e Ix-Balam Keh), *Baatz'* (el cuento de 1 Choven y 1 Baatz'), Hun Ah Pu (el cuento de 1 Hun Ah Pu y 7 Hun Ah Pu), *Q'anil* (el cuento de Ix Kik'), *Kame* (1 Kame y 7 Kame) y posiblemente *Kavok* (¿el cuento de

7 Kakix?). El valor literario y etnográfico del *Popol Vuh* está ligado principalmente a esta sección mitológica, porque esta es nuestra única fuente sobre la mitología quiché. Su valor histórico se limita en su mayor parte a las secciones legendarias e históricas, las que aparecen al final del libro, y se parangonan con las de otras fuentes.

Aún con el *Popol Vuh*, la historia quiché debe considerarse incompleta. Sería halagüeño poder aceptar la aseveración de que los jefes derrocados por Alvarado fueron la decimotercera generación de los reyes quichés, pero esto es casi seguramente falso. Muchas de las "generaciones" son obviamente "medio reinados"; hasta es muy posible que otras sean nombres alternativos para un mismo hombre. La repetición de algunos de los nombres en el *Popol Vuh* no está confirmada en ninguna otra fuente y hasta puede ser un error de transcripción, ya que los documentos quichés y cakchiqueles no están de acuerdo respecto a los nombres de los últimos reyes quichés de la pre-Conquista[7]. Etimológicamente se sugiere que muchos de los nombres de reyes son verdaderamente apodos o títulos en vez de nombres, v.g., Tepev (magestad), Q'uq' Kumatz (serpiente emplumada). Muchos de los más antiguos son probablemente nombres de linajes (los que comienzan en Qo-). En fin, es hasta probable que los Kavek fuesen unos recién llegados de los linajes alteños, que no se remontaran mucho más allá de los comienzos del siglo xv. Pudieron aún hasta haberse cambiado de nombre. Esto explicaría el porqué se cambiaron al culto de un nuevo dios (el dios padre abstracto asociado con el día Kavok) en vez de quedarse con su dios de linaje tradicional, Tohil (lluvia, asociado con el día Toh), y la razón por la que sus "antepasados" llevaron nombres de otros linajes y también el por qué todas las secciones aceptablemente históricas de los títulos relatan tan marcadamente la expansión del reino quiché, desde un único pueblo hasta incluir a todos los Altos centrales en el reinado de un solo conquistador, hacia la mitad del siglo xv. Puede decirse que la historia no comienza en los Altos antes del nacimiento de Kikab o del reinado nebuloso de su "padre" —en todo caso no antes de 1400 A.C. Los títulos pueden ayudarnos a reconstruir la historia más antigua de varios modos indirectos, pero su historicidad directa es muy poco profunda.

[7] Véase la revista crítica de las listas de reyes quiché y cakchiquel por Wauchope, 1947.

CUADRO III

GENEALOGIA DE LOS REYES QUICHES

	Popol Vuh[8]	*Zapotitlán*[9]	*Anales*[10]	*Notas*
1.	Balam Kiche	Balam Kiche		(?) Jaguar (¿del linaje?) Quiche
2.		Qo Tuha		¿jefe del linaje Temazcal?
3.		Qo Raxon Amaq'		¿jefe de la gente Pájaro Azul?
4.		Q —		¿un jefe de linaje?
5.		Tz'ikin		(?) Pájaro; linaje desconocido
6.		Ah		(?) Maíz; linaje desconocido
7.		Ah Kam		(?) Maíz del linaje Muerte
8.	Qo Kavib	Qo Kavib		¿jefe de los Padres? (¿Kavek?)
9.	Qo Ka'ib	Qo Ka'ib		¿jefe de los Moledores?
10.	Balam Qo Nache	Balam Qo Nache		(?) Jaguar del linaje *Nache*
11.	Ah Tohil	Ah Tohil		(?) Maíz del linaje Lluvia
12.	Iztayul			¿príncipe blanco? (Nah. — Leo Iztapul)
13.	Qo Tuha			(Véase 2.)
14.	Q'uq' Kumatz		Tepev	Serpiente emplumada; Majestad
15.	Tepepul			¿príncipe de montaña (Nah.)?
16.	Iztayul			(Véase 12.)
17.	Kikab		Kikab	(etimología desconocida)
18.	Kavizimah			(etimología desconocida; puede ser otro nombre para 8 *Qan, Coatepec)*
19.	Iztayul		Iztayul	(Véase 12.)
20.	Tepepul		Tepepul	(Véase 15.)
21.	Tekum			(etimología desconocida)
22.	8 Kam			8 Culebra (véase 18)
23.	Kikab			(Véase 17).
24.	Xitapul			posible variante de Iztapul; véase 12.
25.	Kavutepech			Culebra Montaña (Nah., véase 18, 22).
26.	3 Keh		3 Keh	3 Venado
27.	9 Tz'i		9 Tz'i	9 Perro
28.	Tekum			(Véase 21).
29.	Tepepul			(Véase 15.)
30.	Juan de Rojas		Juan de Rojas	
31.	Juan de Robles (¿Cortés?)		Juan Cortés	

[8] Burgess & Xec, 1955; ortografía mía.
[9] Recinos, 1950: 245-7.
[10] Villacorta, 1936.

La sucesión histórica de los reyes quichés *(Ah Pop)* habrá sido posiblemente:

Balam Quiche	(mitológico)
Qo Kavib	(legendario)
Q'uq' Kumatz	(¿1430-1450?)
Kikab	(1450-1490)
Tepepul	(1490-1491)
3 Keh	(1491-1524)
Juan de Rojas	(1524-?)

(El título continuó hasta el siglo XVIII.)

Anales de los Cakchiqueles

El único documento adicional algo extenso de los Altos de Guatemala es el "Memorial de Sololá", mejor conocido por los *Anales de los Cakchiqueles*. En su estilo, contenido y propósitos, es bastante diferente de los "títulos", pues tiene más el carácter de anales o de un diario de linaje (y más tarde personal). Comenzados por un escribano del linaje Xahil y continuados por su hijo, los *Anales* constituyen una verdadera crónica, incomparablemente más histórica que ninguna de las demás fuentes. Por un lado reflejan un interés explícito en la cronología, fechando cuidadosamente todos los acontecimientos desde 1493 en adelante; por otro, sus autores tenían cierto talento para la caracterización y la narración, lo que consecuentemente enriquecía mucho su relato.

Las leyendas e historia de los *Anales* corren parejas a las del *Popol Vuh*, pero en aquellos apenas se hace mención a la mitología, y no hay ninguna sugestión de que la composición de los *Anales* haya sido motivada aunque fuese parcialmente por reclamaciones de tierras. Puesto que en realidad relatan las leyendas, genealogías y conquistas de las cuales dependían los derechos indígenas de tierras, los Anales hubieran podido servir como "título", pero al igual que el *Popol Vuh*, sobrepasan en mucho lo requerido para este simple propósito. Constituyen buena historia y algunas veces hasta buena literatura también, y como memorias de la decadencia y caída del segundo linaje de los cakchiqueles descritas por uno de sus principales y su hijo parrandero, alcanzan también cierto dramatismo como documentos personales.

Los *Anales* presentan problemas interpretativos muy semejantes a los del *Popol Vuh* y de los títulos más breves. Estos

nos enredan inmediatamente en los embrollos de una política de linajes y del complejo de personas, lugares, familias, dioses, días y títulos, que nos son ya conocidos de otros documentos. Sólo cuando aceptamos y comprendemos este ambiente es que podemos ver con claridad lo que es el drama principal de los *Anales*, ya que su tema central es más que nada implícito: la sustitución del linaje Zotz'il de los reyes cakchiqueles por los políticos Xahiles ambiciosos, quienes a su vez son divididos y reducidos a insignificancia por los mismos celos de linaje y sublinaje —debilidad fatal del sistema de linajes frente al sólido poder de la iglesia-estado español—. Los *Anales* terminan con los descendientes de linajes antes orgullosos que tuvieron como tributarios a la mitad de los Altos, dedicados a riñas de sucesión por los cargos de alcalde o regidor de la administración española de un solo pueblo. La edad heroica ya había terminado.

Ordenanzas

Los linajes perduran en la sociedad quiché, pero su importancia sobresaliente en los siglos XV y XVI poco a poco decaía. Una de las mayores novedades introducidas por los conquistadores en este aspecto fue la cofradía religiosa, y es evidente que ésta ya se había vuelto institución arraigada e influyente hacia mediados del siglo XVIII. Poseemos, de la segunda mitad de este siglo, las *Ordenanzas* de tres de estas cofradías. Sólo me ha sido posible examinar una de ellas, pero las descripciones de las otras sugieren que son muy semejantes[11]. Estas incluyen siempre los reglamentos o votos de la orden —las ordenanzas mismas—. Pueden aumentarse con un sermón exegético más o menos largo sobre las razones de las reglas y su relación con la vida moral. Algunas veces se añaden oraciones en quiché, español o latín. El tono general es el de una piedad católica, altamente ortodoxa.

Si la ideología de la cofradía muestra una abrupta discontinuidad en la tradición quiché, su estructura lo muestra aún en mayor grado. Aquí por primera vez hubo un puente efectivo entre los linajes, una alteración verdaderamente profunda en el patrón fundamental de la vida social. En algunos aspectos los esfuerzos españoles para imponer una estructura de gobierno municipal podían considerarse frustrados por el

[11] Son Anón., 1777, 1785. Mis conclusiones se basan en Vásquez, 1689.

linaje: la autoridad española era aceptada simplemente como otro factor más en un juego antiguo y conocido de competencia. Precísamente porque iba acompañada por una nueva ideología, la *cofradía* era un caso diferente, una institución colateral que superaba las consideraciones de linaje, rango o privilegio existente. Sin embargo, las cofradías mayas no representaban un simple triunfo de igualitarismo sobre su jerarquía. En realidad añadieron una base nueva para la unidad parroquial a la débil solidaridad de la comunidad maya, pero los linajes también hallaron su expresión. La distribución de cargos dentro de las cofradías reflejaba bien y fielmente las realidades del poder y la influencia fuera de ellas. La riqueza y el poder se atribuyeron entonces al favor del dios cristiano, como antaño solían atribuirse al de los dioses mayas, y por fin la cofradía llegó a ser un sacerdocio jerárquico más solidario y estable que las instituciones religiosas previas, pero netamente distinta de los sistemas de hermandades de otras partes.

Las *Ordenanzas* son fuentes en gran parte inútiles para la historia general, política o económica, pero son documentos valiosos para la historia social de lo que pronto llegó a ser la institución religiosa predominante en los Altos. Uno de los reglamentos sobre el manejo de fondos, por ejemplo, pone de manifiesto que el padre misionero tenía el papel de juez entre oficiales cuya confianza en él excedía en mucho su confianza mutua. La Conquista se había terminado, pero la aculturación de los mayas apenas comenzaba. Los fines del siglo XVII encontraron todavía fuerte el sistema de linajes, aunque modificado por la influencia española —administrativa, económica y religiosa.

Calendarios Adivinatorios

Mucho más notable que la perduración del sistema maya de parentesco era la del sacerdocio maya. La evidencia de esta perduración es más que nada indirecta, pero es sencilla y fehaciente: la cuenta de días en el ciclo de 260 días (el *chol q'ih* quiché) se ha mantenido exacto hasta nuestros días. La transmisión continua de los mitos calendáricos se atestigua vigorosamente por las versiones amplias de algunos de ellos en el *Popol Vuh* a mediados del siglo XVI. Habiendo sido siempre una tradición esotérica, estos mitos se volvieron secretos durante la Conquista, pero no se olvidaron. Hasta llegaron a

ser el núcleo de una resistencia a la asimilación espiritual. Mientras los curas cristianos interpretaban a los dioses mayas como aspectos del Diablo, los sacerdotes mayas encontraban fórmulas propias igualmente satisfactorias. Cristo se igualaba con Hun Ah Pu, aquel que descendió al Infierno y conquistó a sus señores. Dios se identificó con el anciano dios del día Kavok. La Virgen se identificó con Ix Kik' (Ix Q'anil), que también concibió milagrosamente y que era la diosa antigua de la menstruación. Se encontraron, entre los días y dioses mayas, lugares para muchos de los santos católicos, y los misioneros del siglo XVIII se quejaban de que los indígenas hasta llegaban a ir a misa en días erráticos, designados por el calendario maya más bien que por el cristiano. El *ah q'ih* o sacerdote del sol claramente no perdió nada de su autoridad por mantenerse secreto, y un culto floreciente continuó en los incontables altares de las montañas, en nombre de un panteón cada vez más sincrético de dioses, santos y espíritus.

Se sabe que varios calendarios adivinatorios se escribieron por aquellos tiempos. Sobreviven dos[12]. Confirman no sólo la continuación del sacerdocio y la exactitud de la cuenta de los días, sino también el mantenimiento de las tradiciones mitológicas de las cuales dependía el sistema adivinatorio. Algunas veces las notas más bien lacónicas de los calendarios se refieren a historias que conocemos del *Popol Vuh*, y frecuentemente incluso parecen ser una historia, igualmente bien conocida, que el autor del *Popol Vuh* dejara de incluir, cuya esencia sólo se puede suponer por su significado adivinatorio. En general hay una difusa influencia cristiana que incluye algunas de las asociaciones específicas ya mencionadas, pero es netamente secundaria y tiene más relación con las preguntas del adivino que con las razones de su respuesta. Así puede ser que 5 Toh sea buen día para dar limosnas y oír misa, pero son los mitos y los dioses mayas los que lo dicen.

El sacerdote del sol estaba ya claramente a la defensiva por el siglo XVIII, dividido él mismo en su lealtad contradictoria a su herencia a la vez maya y cristiana. En una nota añadida a uno de los calendarios, su defensa reconoce el predominio creciente de los valores cristianos:

[12] Anón., 1722.

He aquí el número de los días que son importantes para todo lo que se necesita para conocer nuestra vida y existencia ante el Gran Señor Dios. Somos los hijos de nuestro primer padre, Adán; estamos aquí de nuestra primera madre, Eva. Estamos aquí en la tierra en pecado y guerra, y somos hijos e hijas de nuestro Gran Señor Jesucristo. De modo que éstos son los días, el número de los días para acordarse, sea con una misa ante el Gran Señor Dios, sea con una misa para las ánimas, o con regalos, ofrendas y limosnas, o con velas ofrecidas ante el Gran Señor Dios. Y aquí se presentan los días afortunados, los días quintos y duodécimos, días buenos y propicios que se señalan para la vida ante el Gran Rey Dios y son necesarios para nosotros los cristianos. El 6 de diciembre de 1722[13].

Títulos y Testamentos

También se conserva, de fines del siglo XVIII, un gran número de transacciones de tierras y de testamentos. Su procedencia es desconocida, aunque hay sugestiones en los textos de que hayan venido de Rabinal. Los documentos son algo triviales y son simplemente los archivos de algún cabildo municipal de los años 1750-1799[14]. El valor histórico de estos papeles es enteramente en función de sus fines especiales, principalmente en relación con la posesión y herencia de bienes. Pueden sacarse dos conclusiones importantes: primero, hacia fines del siglo XVIII, cuando menos y precisamente en este pueblo, la posesión de bienes residía en el individuo, y tales derechos eran libremente alienables por compra, regalo, herencia y desheredamiento; segundo, no se reconocía ningúún derecho de propiedad sobre los bienes de un hombre, aún por parte de su familia nuclear, si él optaba por desheredarla, y mucho menos por la de su familia extendida o linaje. Algunos detalles de estas fuentes sugieren la persistencia de lealtades de linaje de tipo sentimental, pero en su conjunto implican que el linaje ya había perdido sus funciones económicas globales hacia mediados o fines del siglo XVIII.

Ocho generaciones separan estos títulos y testamentos de la Conquista española. Siete más los separan de nuestros días. En conjunto, nos proporcionan un reflejo bastante inadecuado

[13] Del primero de los dos calendarios adivinatorios Anón., 1722.

[14] Anón., 1750-99. No he examinado la colección semejante de Totonicapán, Anón., 1808.

de la transición por la que pasó la sociedad maya, pero es mucho mejor que nada. Otras consideraciones nos confirman lo que en ellas se sugiere. El moderno etnocentrismo quiché y la institución predominante en la sociedad quiché moderna, determinaron la entidad que reemplazó al linaje no mucho después del siglo XVIII: el pueblo endógamo. Una familia moderna raramente puede tener los recursos y la solidaridad necesarios para poder sobrevivir unida durante tres generaciones y enfrentarse al mundo solamente unida por su linaje; pero esto resultaría excepcional. El pueblo quiché moderno típico es una colectividad de familias nucleares ocasionalmente unidas en casas patriarcales extendidas en que todas comparten un sentimiento de parentesco y de diferencias con otros pueblos u otros cantones del mismo pueblo. El colapso de las afiliaciones regionales más amplias de los antiguos linajes hizo más o menos inevitable tal estructura que se remonta por los menos al siglo XVIII.

Drama

El último florecimiento de la literatura quiché es en muchos aspectos el más curioso y el más difícil de interpretar. Es enteramente dramático, y consiste en dos bailes-dramas que textualmente sobreviven, el *Rabinal Achi* y el *Zaqi Q'axol*, del siglo XIX. Bien podemos maravillarnos ante las casualidades que nos han conservado sólo anales de un siglo, sólo ordenanzas de cofradías de otro, y sólo piezas dramáticas de un tercero, porque tenemos suficiente base para pensar que había un interés más continuo por todas estas manifestaciones de lo que atestiguan nuestras escasas fuentes. La existencia en tiempos precolombinos de dramas populares comparables a los del siglo XIX es real. Todavía se representan docenas de ellos, en formas variadas, en el siglo XX, y hasta se conservan fragmentos de textos de algunas de estas producciones modernas. Así es que estamos justificados al suponer que lo dos textos del siglo XIX son sólo la cumbre de un gran témpano de hielo flotante.

Incluso puede parecer paradójico discutir estos bailes en el contexto de una valoración de "fuentes históricas". El problema puede compararse a la consideración de los "autos" o "misterios" como fuentes para la historia medieval. Es obvio que otra forma dramática menos ritualizada sería mucho más útil para ciertas clases de reconstrucción histórica, pero tam-

bién reconocemos que escasean tanto las fuentes indígenas que no podemos dejar de examinar ni una. Lo que podemos derivar de estos bailes depende de problemas complicados y hasta insolubles respecto de los autores de las fechas y sus significaciones para la mente indígena. Suponiendo alguna solución a estos problemas, las "bailes" tienen el valor histórico de toda literatura, el de un reflejo de las ideas y actitudes de la gente que los produjo, los representó o se divirtió con ellos.

El *Rabinal Achi*[15] es la historia del cautiverio y sacrificio de un guerrero Kavek por el linaje principal de Rabinal. Su ambiente es el de las guerras de linaje del siglo XV y se sabe que el tema fue el de un baile dramático popular de los principios del período colonial. Se compuso enteramente en quiché clásico y no contiene ni jota de español, lo que seguramente es un rasgo sorprendente en un manuscrito del siglo XIX. Su fecha es insegura, puesto que Brasseur dice en alguna parte que lo copió de una versión oral, mientras que en otra parte se refiere al manuscrito original, perdido posteriormente. El monótono estilo, heroico y definitivamente no romántico, y el lenguaje oscuro y arcaico, eliminan la posibilidad, algunas veces insinuada, de un origen europeo, pero posiblemente nunca sabremos si la obra entró al siglo XIX en forma oral o escrita. Seguramente la última posibilidad es la más factible.

No cabe duda de que la trama del *Rabinal Achi* corresponde a la leyenda más bien que a la mitología o a la historia. Se basa probablemente en un incidente histórico, pero está tan pesadamente envuelta en el ritual que no conserva ninguna indicación importante de tal historicidad. Como drama, sin embargo, no es historia ni leyenda, sino mito, y puede suponerse que la significación tradicional de la pieza haya sido la de una dramatización ritual del día Kavok. El tema de la muerte por sacrificio sería congruente con el significado adivinatorio de este día, el cual está regido por el Viejo de los cinco días aciagos del fin del año en Yucatán, identificado con el Dios cristiano en Guatemala. Esta hipótesis implicaría que la desaparición de este baile del repertorio quiché coincidiera con el incremento de una más ortodoxa conmemoración de la Pasión.

El Zaqui Q'axol, el baile de la conquista de Guatemala es un pieza muy distinta. Relata esquemáticamente, con el estilo de un "auto", una versión de la Conquista que comienza en un

[15] BRASSEUR, 1862.

quiché bastante dificultoso y termina con todos felizmente convertidos y ya hablando español. No sé decir si el texto sea difícil porque es arcaico o dialéctico, o sólo porque es mal quiché. Existen varias transcripciones pero todas malas.[16] Como el texto español está rimado y es enteramente literario (aunque ha sufrido en su transcripción), es bastante probable que la pieza haya sido escrita por un misionero español, posiblemente con la ayuda de un indígena y quizá se remonte hasta el siglo XVIII. Curiosamente, se inspiró enteramente en los relatos de la Conquista de los primeros cronistas españoles, en vez de en la muy distinta de las fuentes indígenas. Por varias razones resulta entonces muy posible que el *Zaqi Q'axol* no sea ni siquiera un "documento indígena".

A pesar de estas circunstancias, el Baile de la Conquista es indudablemente el baile dramático más popular de nuestros días y es suficientemente indígena como para merecer consideración en el presente contexto. No obstante su posible origen europeo, su tema de conversión y regeneración probablemente representa la continuidad de algún baile más antiguo relacionado con el último (o primer) día del calendario, Hun Ah Pu (el *Ahau* yucateco), y la popularidad del baile entre los indígenas parece enfocarse en su colocación de Tekum u Mam en el papel tradicional de 1 Hun Ah Pu y Cristo como el héroe de resurrección en quien renacen el hombre y el tiempo. Para que esta interpretación no sea considerada totalmente como una fantasía cabe mencionar que tiene cierta lógica en el sistema tradicional de adivinación, en el que 1 y 7 son números cuyo significado es comparable con el de alfa y omega. Si un día comienza con el número 1, su última ocurrencia dentro del ciclo de 260 días será con el número 7, así que 1 Hun Ah Pu, el héroe sobreviviente, recomienza siempre lo que 7 Hun Ah Pu, el muerto, ha terminado.

Hay muchos otros bailes que todavía se representan en los Altos que tienen asociaciones sugestivamente calendáricas, y hay otros que quizá tengan tales asociaciones aunque no sean a primera vista evidentes. Entre estos bailes los de la *Culebra*, *Monos y Micos*, y *Venado*, corresponden directamente a los nombres de los días: *Qan*, *Baatz' (Choven)* y *Keh*, respectivamente. No es de esperarse quizá el que podamos reconstruir todas estas

[16] Anón., 1831, 1870, 1875 y 1802? Los tres primeros son claramente el mismo baile, una parte del cual también se transcribió por Mace en *Rabinal*, MACE, 1954.

asociaciones en una tradición tan esotérica y fugaz como es la del sacerdote del sol quiché. Parece ser, sin embargo, que la tradición quiché ha conservado unos veinte bailes a la vez, y el repertorio moderno parece darnos aproximadamente esa cifra. Sin hacer un estudio más profundo de los bailes basado en datos más completos, no podemos sino adivinar su lugar dentro de lo que podríamos llamar la historia secreta de los mayas. Incluimos con carácter muy tentativo algunas sugestiones (Cuadro IV).

Es bastante probable que los bailes-dramas se presentaban originalmente como un deber religioso del linaje, cuyos mitos volvían a narrar y cuyo día conmemoraban. Desde la decadencia de los linajes han sido representados por "grupos de baile" voluntarios, organizados especialmente para tal fin. Se considera que el organizador y director, el *maestro* del grupo, desempeña una función cívica y religiosa de gran mérito y sólo un número reducido de bailes se representa en un pueblo determinado. Rabinal es único por el número de bailes que conserva. En cierto grado, determinados bailes se han venido asociando con algunos pueblos en particular, y se representan preferentemente el día de la fiesta de su santo patrón. De tal modo los bailes también reflejan el cambio de la organización social, del linaje al pueblo.

Conclusiones

El estudio de "fuentes indígenas" nos da una perspectiva de valor único de la historia de cualquier pueblo. Tiene ventajas muy especiales en el caso de los pueblos mayances, puesto que el punto de vista mágico-religioso que es obvio para el indígena, raramente ha sido entendido por los cronistas de su historia. Careciendo de tal valoración no podemos sino malinterpretar o malentender los aspectos importantes de la realidad indígena.

La literatura maya presenta algunos problemas muy peculiares. Ha sido siempre esotérica: durante mucho tiempo ha sido hasta secreta y, además, es altamente compleja. Captar de las elucidaciones parciales y elípticas que se han conservado, las ramificaciones tácitamente entendidas de ideas y símbolos, es una tarea de lo más delicada, de suma atracción y dificultades desesperantes. Sabemos de antemano que nunca llegaremos a entenderlas del todo, pero los premios son también muy gran-

CUADRO IV

POSIBLES ASOCIACIONES CALENDARICAS DE LOS BAILES QUICHES[17]

Día	*Precolombino*	*Colonial*	*Reciente*	*Moderno*
1. Imox				Convite (esp.)
2. Ik'	Ix Tz'ul (cienpiés)	Ix Tz'ul (cienpiés)		Pixab (bandera)
3. 'Aqab	Chi Tik (zancos)	Chi Tik (zancos)		Diablitos
4. K'at				Maxtekat (esp.)
5. Qan			San Jorge y Anix	San Jorge
6. Kame	Puhuy (búho)	Lotz Tun (¿trompeta espinosa?)	*Kaaman Q'eq*	Negritos (esp.)
7. Keh		?Keh (venado)	Mazat (venado)	Venadito
8. Q'anil				
9. Toh				Mexicanos Costeño (esp.)
10. Tz'i	Kux (comadreja)			Toritos
11. Baatz'	Hun Ah Pu K'oy (cazador mono)		*Patz Kar* (esp.) (buche)	Monos y Micos
12. Ey				
13. Ah			Ah u vi Chee (palo volador)	'Ixim Keh (esp.) (maíz caballo)
14. Balam			*Ix Balam Keh* (tigre y venado)	Kaman Chikop (esp.)
15. Tz'ikin	?K'eletz'u (loro)			
16. Ah Mak			*Charamiyex* (chirimía)	
17. Nooh			Kumatz (serpiente)	
18. Tihax	Pokob (escudo)			
19. Kavok	?Kamuku (¿nuestro entierro?)	Kiche Vinaq (hombre quiché)	*Rabinal Achi*	Moros y Cristianos (esp.)
20. Hun Ah Pu	?Tz'utubal (flor)	*Zaqi Q'axol* (esp.)		Cortés (esp.) Nima Xahoh (baile grande)

Los bailes con texto quiché están en itálica; los de texto español se indican con (esp.).

[17] Según BURGESS & XEC, 1955; FUENTES Y GUZMÁN, 1932-3; BRASSEUR, 1862; TELETOR, 1945; MACE, 1957, 1961; GOUBAUD, 1935; TERMER, 1930, 1931; SCHULZE-JENA, 1933.

des: una comprensión siempre creciente de una civilización casi autónoma con la cual podemos comparar la nuestra.

En el presente ensayo no se ha hecho ningún esfuerzo para valorizar la credibilidad de los documentos indígenas oponiéndola a los documentos españoles de los cuales dependemos generalmente para la historia mesoamericana. Creo que tal esfuerzo sería prematuro. Más que intentos primitivos que deben ser juzgados por su aproximación a las pautas de la excelencia europea, estos documentos nos presentan simplemente otro mundo distinto, y queda para debatirse si no están incluso más cerca de cierta realidad que el romanticismo egocéntrico de un Fuentes y Guzmán, las citaciones pedantes pero poco críticas de un Remesal, o aún las interpretaciones bien estudiadas pero inevitablemente primitivas de un Ximénez.[18] Antes de que la categoría historiográfica de estas fuentes pueda decidirse debidamente, necesitamos poder leerlas con verdadera comprensión. Los problemas se han esclarecido, pero muchos de ellos quedarán sin solución por mucho tiempo más.

No puede dudarse de que el *Popol Vuh*, los *Anales de los Cakchiqueles* o el *Rabinal Achí*, para nombrar sólo los más famosos, son la materia prima con la cual se construye la historia. Merecen —y hasta requieren— una lectura mucho más cuidadosa de lo que hasta hoy hemos sabido darles. Basta lo dicho, sin embargo, para indicar que una consideración a fondo de los documentos de los Altos nos conduce hacia los problemas más espinosos de la cultura maya en general, y por medio de ellos hacia los de la explicación de la cultura humana.

BIBLIOGRAFIA

ANÓNIMO: *Chol Poval - Ahilabal Q'ih (El Ciclo - Números de los Días)*. MS. en la Biblioteca del M. A. R. I., Nueva Orleáns. (Texto quiché). 1722.

—— *Escrituras y testamentos en quiché*. MS. en la Biblioteca del M. A. R. I., Nueva Orleáns. (Textos quichés; todos los documentos menos uno caen entre 1750-77). 1750-99.

—— *Ordenanzas y ritual de la cofradía de la Santa Vera Cruz en Totonicapán*. MS. citado por Recinos, 1950. Copias en las Bibliotecas Newberry en Chicago y del Institute for Advanced Study, Princeton. (Textos quichés). 1777.

[18] FUENTES Y GUZMÁN, 1932-3; REMESAL, 1932; XIMÉNEZ, 1929-31.

—— *Zaqi Q'axol.* MS. Copia en la Biblioteca del M. A. R. I., Nueva Orleáns. (Texto quiché y español). 1802?
—— *Documentos de Totonicapán* MS. citado por Recinos, 1950. Copia en la Biblioteca Newberry, Chicago. (Textos quichés). 1808.
—— *Zaqi Q'axol.* MS. Copia en la Biblioteca del M. A. R. I., Nueva Orleans. (Texto quiché y español). 1831.
—— *Libro de la cofradía de San Nicolás, 1644-1855.* MS Copia en la Biblioteca Newberry, Chicago. (Textos quichés). 1855.
—— *Zaqi Q'axol.* MS. Copia en la Biblioteca del M. A. R. I., Nueva Orleans. (Texto quiché y español). 1870.
—— *Zaqi Q'axol.* MS. Copia en la Biblioteca del M. A. R. I., Nueva Orleans. (Texto quiché y español). 1875.
BURGESS, DORA & PATRICIO: (trad.) *Popol Wuj.* El Noticiero Evangélico, Quezaltenango. (Texto quiché y traducción español). 1955.
BRASSEUR DE BOURBOURG, CHARLES ETIENNE: *Grammaire de la langue quiché.* Arhus, Paris. (Texto quiché y traducción francesa del "Rabinal Achi"). 1862.
FUENTES Y GUZMÁN, ANTONIO: *Recordación Florida.* Sociedad de Geografía e Historia, Guatemala, 3 vols. 1932-3.
GOUBAUD CARRERA, ANTONIO: *El "Guajxaquib Batz", ceremonia calendárica indígena,* Anales de la Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala, 12: 39-52. Guatemala. 1935.
MACE, CARROLL: *Collection of dances from Rabinal (Baja Verapaz), Guatemala.* MS. en la Biblioteca del M. A. R. I., Nueva Orleans. (Textos quichés). 1957.
—— *The Patzcá Dance of Rabinal.* El Palacio, 68: 151-67. 1961.
MILES, SUZANNE W.: *The Sixteenth Century Pokom-Maya.* American Philosophical Society. Transactions 47. Philadelphia. 1957.
RECINOS, ADRIÁN: *Popol Vuh: Las antiguas historias del Quiché.* Fondo de Cultura Económica, México. (Traducción española). 1947.
—— *Memorial de Sololá y Título de los Señores de Totonicapán.* Fondo de Cultura Económica, México. (Traducciones españolas). 1950.
—— *Crónicas Indígenas de Guatemala.* Editorial Universitaria, Guatemala. (Textos quichés y traducciones españolas). 1957.
REMESAL, ANTONIO DE: *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala del Orden de Santo Domingo, Guatemala,* 2 vols. 1932.
SCHULTZE-JENA, LEONHARD SIGMUND: *Leben, Glauben und Sprache der Quiche von Guatemala.* Indiana I. Jena. (Incluye ciertos textos quichés). 1933.
TELETOR, CELSO NARCISO: *Bailes que representan los indígenas en Baja Verapaz.* Anales de la Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala, 20: 51-6. Guatemala. 1945.
TERMER, FRANZ: *Los bailes de la culebra entre los indios quichés de Guatemala.* Proceedings of the XXIII'd International Congress of Americanists (New York, 1928): 661-7, New York. 1930.
VÁSQUEZ, PASCUAL: *Ordenanzas de la cofradía del Santísimo Sacramento.* MS. Copia en la Biblioteca del M. A. R. I., Nueva Orleans. (Texto quiché). 1689.

VILLACORTA C,, J. ANTONIO: *Memorial de Tecpán Atitlán* (Anales de los Cakchiqueles). Tipografía Nacional, Guatemala. (Texto cakchiquel y traducción española parcial). 1936.

WAUCHOPE, ROBERT: *An approach to the Maya correlation problem through Guatemala Highland archaeology and Native Annals.* American Antiquity 13: 59-66. 1947.

XIMÉNEZ, FRANCISCO: *Historia de la provincia de predicadores de San Vicente de Chiapas y Guatemala.* Guatemala, 3 vols. 1929-31.

CULTURAL DIFFERENCES IN THE MAYA AREA: A 20TH CENTURY PERSPECTIVE

By Sol Tax

I

The Maya-speaking Indians occupy approximately the same geographic area as they did in the 16th century, and earlier. Indeed, it is remarkable that the solid block from the Yucatan peninsula south to the Pacific coastal plain—and from Chiapas into Honduras—has hardly eroded except where non-Maya-speakers had intruded before the Conquest. Whatever the reasons, this stability should have bearing on the possibilities for connecting the past with the present. This essay is a try at interpreting some of pre-Conquest historical events—about which I know little—through understanding of the present-day social anthropology of the region. Although the specific interpretations are doubtless faulty, the general method may prove useful.

I began this exercise over 20 years ago, when only the following data were available on the modern Maya: Chan Kom (Redfield and Villa Rojas), Western Guatemala (Blom, La Farge, Wagley, and Siegel), the Chorti of Eastern Guatemala (Wisdom), and the Midwest Highlands of Guatemala (Redfield, Tax, Rosales, et al). On other areas there were only notes. The sparse material suggested that sowehow there are cultural similarities in Yucatan, Western Guatemala, and Chiapas, among the Chorti and probably in the Alta Verapaz region that set all those apart from the Midwest Highlands of Guatemala. Grinding stone tables, planting with a stick (with little preparation of the soil), conceptual orientation of the milpa, and of the town, community rainmaking ceremonies, the importance of the cross, the urgency of domestic rituals connected with the milpa, appear to be present in all of the areas except-

ing the Midwestern Highlands of Guatemala. Other traits, of course, show different distributions, and a statistical treatment of culture traits within the Mayan area might not at all bear out the suggested alignment of regions. Comparing them, however, gives the further impression that regardless of how particular traits may be distributed, the general orientation of the culture of the Midwest sets it apart from the other regions in that the Indians of this area seem to be more impersonal in their relations both with each other and with the supernatural, and formal institutions take care of more of their needs. The suggestive trait distributions and this general feeling reinforced each other; but neither could be easily demonstrated. In order to see if there might be demonstrable substance to the differences so vaguely perceived, I examined the literature where it was easily available to determine the differencs in one large aspect of culture—ceremonial organization. It seemed a fair guess that this should be as good a sample as any part of culture if one's purpose is to examine both the distribution of traits and differences in impersonality, institutionalization, and secularity.

I therefore pulled together the 8 regional descriptions that follow, of the kinds of ceremonial organizations and specialities in a variety of Maya communities. The conclusions that emerged went somewhat beyond the problem in the interest of which the investigation was undertaken. It seemed to me that a hypothesis—albeit vague and skeletal—historically relating not only the preesnt-day cultures, but those of pre-Conquest times, and the past to the preesnt, formed iself almost irresistably. It carried me out of my field, and off of ground on which I felt secure; I realized it might only prove again that a little knowledge is a dangerous thing; but it had come strictly of itself and out of the data as I understood them. I would not therefore rule it out; but I also felt emotionally uncommitted, and prudently decided against publication. I showed it to Robert Redfield, who appended notes which I report.

Chan Kom (from Redfield and Villa Rojas, 1934)

Chan Kom has a relatively simple organization. There are shamans (h-men) organized only to the degree that they choose a leader for important communal rituals. The same shamans divine for and cure individuals, officiate at domestic

rituals and are necessary for certain communal rituals, chiefly connected with pagan gods, rain and agriculture. They also play parts in rituals of other organizations. The annual fiesta for the community santo, which is kept in the church or oratorio, is in the hands of a volunteer layman and his chosen assistants who serve for one year. In some villages, at least, another layman volunteers annually to "give" *a jarana* or dance for the fiesta, and he hires musicians and procures the services of one who knowns how to direct the dance[1] and music. Necessary to the fiesta is a pavilion *(enramada)* built for the occasion, to which the santo is brought. Novenas not in connection with the annual fiesta are given by laymen volunteers with volunteer assistance, but require the services of a *maestro cantor*, a professional who knowns the Catholic prayers and performs (in his absense) many of the functions of a Catholic priest.

The h-men learn what they need to know from others, and are formally initiated. Other specialists are non-h-men curers, midwives, a professional matchmaker. Godparents are private individuals.

The local government officials, headed by a comisario, change annually; their organization appears to have no connection with ceremonial offices.[2]

Chorti

In dealing with the Chorti, it is wise to speak first of Jocotán and Olopa (from Wisdom, 1940) and separately of Quetzaltepeque (Redfield and Tax, 1947).

Jocotán and Olopa appear to have the same ceremonial organization in which (in contrast to Chan Kom) there are two differently named and distinguished kinds of functionaries: one kind divines and cures, the other officiates at ceremonies. All ceremonial specialists are called *padrinos*. Unlike the h-men, these do not theoretically learn from others, and get their powers from the supernatural; the same is true of diviners, but not of curers —who learn from others, but (unlike h-men) are not

[1] The dance-director is not, I believe, hired. He is semi-professional only in the sense that some men are recognized as having a talent for it. (R. R.)

[2] There is good evidence that a few generations ago the municipal organization was different from the present, nationally-imposed government. Then the village chieftan served for life or good behavior. He had subordinates; how they were chosen is not clear. There is no evidence that even then the civil officers were connected with the ceremonial office. (R. R.)

initiated. Any padrino, like any h-men, can officiate at domestic ceremonies. Only padrinos can perform two community functions, those of "Rainmakers" and those of *Mayordomos*. The latter are four men who serve indefinite periods—even for life. They care for the Church and live while on duty in the one cofradía house in town and apparently care for the cofradía house and santo. One of their number, or much more probably any padrino, is chosen annually to hold the office of *Capitán*, and he is steward of the cofradía santo; he has no assistance except from the Mayordomos. Unlike Chan Kom, then, the stewardship of the saint is not a voluntary matter for private individuals. The Mayordomos also function as the prayer-sayers (corresponding to Maestros Cantores) in the church; in Chan Kom such prayer-sayers, of course, function in that capacity only. In each community there is also a dance group, in which individuals serve for life, that functions during fiestas.

Certain specially-qualified padrinos as a group (as with all the h-men) performs important community ceremonies—in connection with rain and agriculture. For this purpose they choose a leader, as do the h-men in Chan Kom. These rainmakers have no connection with the cofradía; the leader is not the Capitán. They perform the rainmaking ceremony in one of the aldeas in connection with both a sacred natural place and an aldea ceremonial house which is not a cofradía (i. e., has no santo or occupants).

Whatever other differences there are between Jocotán and Olopa on the one hand, and Quetzaltepeque on the other, the following seem clear. In Quetzaltepeque there are two cofradías in town, and several in the aldeas. One cofradía in town (San Francisco de Asís). and those in the aldeas, are in the charge of Mayordomos who have assistants called *esclavos*. Whether these Mayordomos also function in connection with the church, whether there are still other church officials who care for it and say the prayers—the latter perhaps unlike because a priest is resident—or whether they must be padrinos or can be chosen from the general populace, is not known. I suspect that these cofradías, like those of the other Chorti towns (and also of Chan Kom) have nothing to do with the rainmaking ceremonies. The second cofradía in town, San Francisco El Conquistador, appears to correspond to nothing in Jocotán

and Olopa. It is in charge of a *Padrino* (called by Wisdom the Capitán, possibly mistakenly), chosen annually from among all the padrinos (or if there is such a distinction no doubt from among the rainmaker padrinos only), assisted by five *esclavos*, apparently also chosen annually. This cofradía obviously follows a pattern common in the West, for the santo is moved annually to a house owned or borrowed by the new padrino who is its steward. In Quetzaltepeque the annual communal rain and agricultural ceremonies are held not in the aldeas but in connection with one fixed natural spot; and, unlike the situation in Olopa and Jocotán, it is held in connection with this cofradía of El Conquistador. The leader of the ceremony apparently is the padrino who is steward of this saint.

It may be pointed out that El Conquistador is not a saint of the Catholic calendar. If we look upon it as a sacred object simply, it will be noted that the Quezaltepeque situation approaches that found in Jacaltenango, and probably some Tzeltal communities, where the important pagan-ceremonial organization is custodian of sacred objects while other organizations assume stewardship of santos.

Before leaving the Chorti, it may be mentioned that specialized midwives and curers correspond to similar non-h-men specialists of Chan Kom, while diviners correspond to ceremonial specialists to be godparents (as in Chichicastenango) and there are no professional matchmakers. Like Chan Kom, none of the ceremonial specialists or organizations are connected with the civil administration.

San Pedro Pinula

These summaries were made before Gillin and Tumin worked among the Pokomán; information came only from San Pedro Pinula (Redfield and Tax, 1947).

There may be other types as well, but at least one kind of shaman is called a *Principal;* and he functions in curing individuals and also is performing at least domestic rituals. Whether he divines, I do not know; but since he is both a curer and a ceremonial functionary, the situation is different from that among the Chorti.

There is, as in Jocotán and Olopa, only one cofradía in town, and probably it is in a permanent communal house set aside for the purpose. The steward of the saint of the cofradía

is also called a Principal, and there is an annual change. His assistants are called either *Principales* or *cuidores*, and change with him. Whether principal is a general term corresponding to padrino among the Chorti is a question; whether there are 2 (or more) kinds of Principales, is another; where the Church organization comes in, is a third. As in Quezaltepeque (but not Jocotán or Olapa) there are cofradías in some of the aldeas as well; one of these (only) is supported by renting out communal land, thus depending for support not on voluntary contributions as do the Chorti cofradías. All of the cofradías have Catholic saints. The use of the term Principal, it will be seen, is curiously similar to that in Huehuetenango.

Baptism involves padrinos, probably private individuals; but the baby may also have a rite performed for it by a Principal. No more information is available.

Lake Towns (from project field notes)

The situation in the Midwest Highlands is, of course, not uniform in all of the towns. The Lake Towns may be distinguished, first from Chichicastenango. Of the Lake Towns that I know, I shall deal chiefly with Panajachel. Here the shaman is a professional specialist (among others such as midwives, caponizers, and non-ritual curers) and does both divining and curing. Like Chorti diviners, diviners of Panajachel do not learn from other shamans (theoretically, at least), hence have no initiation. The shamans function for individuals,as among the Chorti and in Chan Kom. Like the h-men in Chan Kom or the Padrinos among the Chorti, they (or alternatively the family head) perform domestic ceremonies such as house baptism and harvest rites. With the exception of a planting ceremony recently introduced in Panajachel (an older one of now diminished importance is in San Antonio Palopó) the shamans perform no community ceremonies. With the same exception, and with another—that a dance group hires any shaman to perform a rite—they have no functions in connection with any other ceremonial organization. In the planting rite, they use a cofradía house, but have no other connection with it. Each shaman has an altar in the woods that he uses in his work; this is not true of Chan Kom h-men or of shamans of padrinos among the Chorti. In addition, shamans similarly use Christian altars—in the cofradía, the church, or in their own homes.

There is one complex ceremonial organization that functions in all community rituals (with the exception noted). It ties up the civil administration with the church and the cofradías; it is a *servicio* organization in which every individual is expected to participate by passing, through the course of years, from lower to higher posts. In this organization, individuals pass alternately through "civil" and religious offices and finally are relieved of obligations and become principales. The principales determine town policy, name the officials of the civil-religious hierarchy through which they have themselves passed, and constitute a fairly-well-defined group of respected elders; but they do not themselves otherwise participate importantly in ceremonies. The church officials are *sacristanes* and *fiscales*; they do not function as prayer-reciters such as are found in Chan Kom or among the Chorti; nor is there anybody else in Panajachel who has this function. However, as noted below, there formerly were *maestros cantores* with this function, and this appears to be typical of the area. The fiscal is fairly high in the scale and superordinate, in general, to the cofradías. The latter are four in number, each with a cofrade and several mayordomos. Without appreciable outside help, the cofradías tend the saints in their charge and pay for and conduct a number of ceremonies connected with the Catholic calendar. The civil officials function civilly but also constitute a 5th cofradía —not recognized as such— the highest member having in his house (just as does the cofrade of a cofradía) the saint in their charge. The rituals of the cofradías consist of serving food and drink of specified nature to other high officials, including church and civil officials and the cofrades of the other cofradías; taking the saints to the church, and back, and to the houses of their successors. For Holy Week ceremonies there are three additional layman organizations which do not change membership annually; one of these requires the status of principal for membership, and the head of this organization has saint and paraphernalia in his house, which is the ceremonial center for all three organizations. These organizations complement, but are not part of, the hierarchical organization mentioned, although they are received annually by the cofradía Sacramento. Other complementary organizations are two dance groups, one for the titular fiesta, membership in which is now voluntary, and the other for Corpus, in which membership is voluntary the

first year, but obligatory thereafter for life. A rocket-burner group of persons also volunteer their services and purses for the titular fiesta, and they are especially connected with the titular-saint cofradía; but a cofradía may choose to burn its own rockets rather than to organize a group of rocket-burners. Cofradías hire professional musicians.

As in Chan Kom, but in contrast to the Chorti, godparents are private individuals. There are marriage witnesses or spokesmen; unlike those in Yucatan (where the marriage witnesses and spokesmen are clearly distinguished offices) and in Chichicastenango they are not professionalized.

The situation in San Pedro la Laguna is very similar, with the following differences. The shamans do not conduct a communal planting ceremony; but they have two other special connections with the hierarchical civil-ceremonial organization: the officials request the services of any shaman to tell them when a good day for washing the santos' clothing will come, and the new officials a week after receiving office hire a shaman to do a ritual in church for the "good of the town". Another difference is that all of the altars in the woods belong to all of the shamans, rather than each to a particular one.

In the political-religious organization there are differences only of detail (names and number of officials, order, etc.). Again the civil officials have a santo in their charge, in this case constituting a 7th cofradía. In addition to cofrade and mayordomos, each cofradía has a *juez* and *texeles* (the latter formerly present in Panajachel, too).

An important difference in present-day organizations is the presence of maestros cantores, corresponding to those of Chan Kom. Reminiscent of Quetzaltepeque, Jacaltenango, and some Tzeltal towns, the cantores have a sacred object in their charge, not a saint; they serve for life. They are necessary to the main organization, and participate as do the hierarchal officials in the cofradía rituals. Until a generation ago, Panajachel also had cantores (and today other lake towns do) but I do not known what all of their functions were.

The Holy Week organizations are the same (in general) except that in San Pedro there is no special saint, and the paraphernalia are kept in the church. As in Panajachel, there are the two dance groups, but the first (as formerly in Panajachel) consists of the civil officials, or substitutes they find and pay

for, and thus is part of the main organization and changes annually. The second is as in Panajachel, but only in San Pedro is jail the penalty for not appearing after the first year.

Rocket-burning groups are absent in San Pedro. The cofradías buy and burn their own rockets. They also hire musicians.

Those of Panajachel and San Pedro represent pretty well the ceremonial organizations typical of the Lake region, and the differences between the two probably demonstrate the variations from town to town on the lake shore. Atitlán, neighboring San Pedro, may be exceptionally different in at least one respect. There each town subdivision (canton) has its roster of principales (themselves following the usual pattern); but one principal of each of the five cantones (and not necessarily the first, indicating the membership is not automatic) make up a body of town principales who are in some way doubtless superior to the canton principales. There is also a Cabecero del Pueblo —probably the chief of the super group— who is also a canton principal. This group of six is reminiscent of similar groups in Chichicastenango, Santiago Chimaltenango, and Jacaltenango; but there is not information on its functions.

Chichicastenango (from project field notes)

Chichicastenango departs, in its organizational pattern, from that of the lake, in relatively small ways. Again the shamans are pretty well separated from a politico-religious hierarchical organization. But here, like the h-men of Chan Kom and the diviners among the Chorti, they learn from others and, as in Chan Kom, there is an initiation. They are not organized. Shamans divine and cure, officiate at domestic ceremonies, etc., but appear to engage in no communal ceremonies. Each shaman tends to have an altar in the woods, but there are also altars that all of them use. They also use Christian altars, as in other towns. Besides the shamans, there are a number of professionals. As among the Chorti, only a professional —in this case the term padrino is confined to this profession— can hold a child in baptism. Similar to the matchmaker in Chan Kom, professionals are necessary in the arrangement of marriages. Likewise there are professional inheritance-referees. One class of professionals is linked to the politico-religious organization, for the secretary in the juzgado and secretaries of the cofradías form a class of

literate professionals. (In Panajachel a literate person gets little advantage from his capabilities, but in San Pedro the servicio organization recognizes him and advances him up the ladder more quickly.)

Partly due to the larger population, and to its dispersal though the country side, the politico-religious organization is more complex than that of the Lake Towns. Each canton (rural district) furnishes lower officials, and each also a sometimes-hereditary, elected principal. Besides these canton principales, who seem to be independant of the central politico-religious hierarchy, there are the principales who have passed up the ladder. From one or the other of these groups are chosen six *pasados* or *pasadores* who constitute a self-perpetuating group the members of which serve for life. This group is the highest, politically in the Indian organization, and corresponds to the whole group of principales in Panajachel or San Pedro (and probably to the whole-town principales in Atitlán). But the group of pasados is much more, for in some sense it is a group of priests that performs certain rituals. The only rituals I know the pasados to perform is in connection with the change of the "civil" officials annually, when —among other things— they go alone to the church to light candles and pray. The principales of Panajachel and San Pedro have no corresponding function. Besides, the pasados seem awesome to the populace, which suggest their high-priest character. The situation approaches that of Jacaltenango.

As in the lake towns, the civil officials have in their charge santos and other things, and constitute a cofradía. As in the lake towns, they are intimately connected with the other cofradías (numbering 14) and, indeed, choose the officials of the other cofradías.

As in the lake towns, there are dance groups (apparently voluntary) and rocket-burning groups, which function in connection with the cofradías during fiestas. In all cases these require the shamans, who perform rituals for the groups.

The Church organization in Chichicastenango, where there is a resident priest, differs considerably from that of the lake towns. As in the lake towns, fiscales change annually and are part of the hierarchical organization. They order a large group of *chajales* who are chosen annually and correspond to *alguaciles* of the civil organization. Sacristanes are named by and

work under the direction of the priest, and are not part of the hierarchical organization. They serve for life, taking turns, and correspond to the mayordomos of Jocotán and Olopa insofar as these function in the church; but of course —since there is a priest— they do not say prayers. There are no maestros cantores.

It may be emphasized that as in the lake towns, the one hierarchical organization includes both the "civil" hierarchy and the cofradías (each of which has six or eight members); thus, an individual passes from an office in a cofradía to one in the town hall, and vice versa. But since the population is large, one difference is that not all individuals go up the ladder. Whether a particular person does may depend upon the family into which he is born —i.e., there may be a religious-political elite; but it is not clear that such is the case, as it appears to be north and west.

Northwest Guatemala (Blom and LaFarge, 1927; LaFarge and Byers, 1931). Later work by LaFarge, Wagley, Siegel, and Oakes could not enter in this summary.

In Jacaltenango, as among the Chorti, diviners are distinguished from curers (although a shaman is usually both); as in Panajachel and San Pedro, and like the diviners among the Chorti, shamans do not learn from other shamans (theoretically). The shamans treat individuals and officiate at domestic ceremonies, as in the Midwest Highlands and among the Chorti, but in addition a diviner is included in the organization that performs communal ceremonies. (This is not so far different from the situation of San Pedro, where the communal organization seeks the services of a shaman.) Except for this connection, the shamans have nothing to do with communal ceremonies, or the organization that accomplishes them. Nor are they apparently organized among themselves. (But as will be seen below, the *watc winaq* perform shamanistic functions and are part of the ceremonial organization.) As among the Chorti and Pokoman there is a term that includes various ceremonial officials; the Chorti padrino is here (as among the Pokoman) the principal; but here (in contrast to the Chorti) diviners and dance captains are included by the term, at the same time that the number is limited to those holding certain offices.

The most important group of principales are eight *watc*

winaq who hold office for life and are probably a self-perpetuating group. Like the Chorti rainmaker padrinos, only they are capable of performing certain important ceremonies; like the Chichicastenango *pasados*, they are organized, temporal power, and are necessary and super-ordinate to another (and hierarchical) ceremonial organization.

The hierarchical organization is that of prayermakers. This is an annually-changing group of persons whose offices bear titles of *alcalde*, 2nd *alcalde*, etc., exactly as does the civil part of the politico-religious organization of the midwest highlands. Indeed, there is no doubt that the correspondence is close: for not only are there formal similarities, but in nearby San Marcos and San Pedro the prayermaker organization is actually almost coincident with the municipal organization. One of the differences between the Jacaltenango prayermakers and the Midwest Highland civil organizations is that instead of the alcalde's having a saint in his house, he has only other objects that are, however, revered. (There is some parallel in this to the Quezaltepeque Conquistador cofradía, to the San Pedro Maestro Cantor organization, and to some Tzeltal customs.)

In organization, then, the Jacaltenango watc winaq and prayermakers resemble the Chichicastenango pasados and principales respectively. But both groups differ in function in the two towns. The *watc winaq* as individuals are, like the padrinos of the Chorti, called upon to perform domestic and other rituals; they are, like the padrinos, shamans who have power from God. As a group they are more important, ceremonially, than the Chichicastenango pasados who perform ceremonies only (as far as I know) in connection with the politico-religious organization; in Jacaltenango they perform ceremonies important to the community more directly. Likewise, the prayermakers of Jacaltenango —regardless of their resemblances to the civil hierarchy of Chichicastenango— constitute *the* important ritual-performing organization; and they may be compared in this respect not to the civil hierarchy, but to the whole religious-political hierarchy of Chichicastenango (omitting the pasados).

There are cofradías in Jacaltenango, but they appear to have little connection with the main ceremonial organization; perhaps they are voluntary, as in Chan Kom. Possibly they exist in connection only with crosses. One man has the burden

of the Carnival fiesta for life, or at least has each year a leading role in the celebration. Church officials—a sacristan and a number of *mayores*—change annually; they are not "prayermakers" apparently, but they may be part of the same organization.

An important office is that of dance captain; he and his subordinates change every year, and have charge of the masked dances given for fiestas. The captain is a principal and the office seems to be closely connected with those of the other principales.

Information on godparents, even on midwives, is not available. There is no professional matchmaker or even, apparently, informal go-betweens or witnesses. In this Jacaltenango resembles only the Chorti. There appear to be no ritual professionals of other kinds not already mentioned.

San Miguel Acatán has a ceremonial organization similar to Jacaltenango. There are diviners (who are probably also curers), one of whom is attached to the prayermaker hierarchy as in Jacaltenango. They do rites for individuals and families. Besides the community ceremonies celebrated by the prayermakers, certain families possessing specified ceremonial objects are obligated to perform important ceremonies for them, hiring a diviner for the occasion. The diviner invited to lead this ceremony corresponds to a diviner-shaman in Jacaltenango, but not-dissimilar domestic rites in Jacaltenango are led by watc winaq.

The most important difference between the two towns is that in Acatán there is no organization of watc winaq, or any officials obviously corresponding to watc winaq. Those who have passed out of the prayermaker hierarchy are called principales and appear to correspond in every way to principales in Panajachel or San Pedro; they choose the prayermakers annually. However, they appear to have, themselves, some important ceremonial functions as do the pasados of Chichicastenango and the watc winaq of Jacaltenango; but only (like the pasados) as a group.

The praymakers are separate from civil officials, and the two groups seem unconnected (a little unlike Jacaltenango where the civil officials participate in some ceremonies along with prayermakers). But as in Jacaltenango, the prayermaker offices bear titles like civil officers of the Midwest Highlands.

The alcalde has in his charge a sacred cask which is called by a saint's name. There are apparently no cofradías. All of the saints are in the church, so there certainly are no cofradía houses comparable to those of the Midwest; the images are unimportant, and processions of them are conducted by the prayermakers. (An additional suggestion, this last, that the prayermaker organization here and in Jacaltenango corresponds to civil plus cofradía hierarchies in the Midwest.) There are cantores corresponding in function to the cantores of Chan Kom and San Pedro and the mayordomos of the Chorti; they also function together with principales and prayermakers in ceremonies outside the church. There are dance groups, but information is lacking on how they are organized.

In Santa Eulalia there are also annually-elected prayermakers. A separate house opposite the juzgado houses a sacred "log" called the "head of the village" which Stadleman says is an old image of Christ. The worship of this object is in the hands of the prayermakers. Between its houses and the juzgado there is a cross. (In all Huehuetenango towns, a large cross in the plaza appears to be very important.)

Chuj Indians living on *fincas* in one case, at least, "sometimes" choose prayermakers "in case of great need of rain". In another place, at least, they are "maintained regularly, in connection with a particular sacred cross at that settlement". It may be recalled that in Chan Kom the rainmaking ceremony is held only when necessary, while among the Chorti it is annual and in Quetzaltepeque in charge of a permanent organization. In Panajachel and elsewhere in the Midwest in times of crisis santos are brought out, masses may be held, etc.

Mam-speaking Todos Santos seems to have an organization of prayermakers like that of Jacaltenango and Acatán. It appears to coincide with the Indian civil administration, as at Jacaltec San Marcos and Mam Santiago Chimaltenango. In the house of the alcalde is a sacred chest which changes hands, with a procession, annually. If we are to judge from the experience of LaFarge, the cult of the saints is so little developed that the Indians have no feeling for a picture of one.

In the Mam town of Santiago Chimaltenango, there is a group of shamans called *chimanes*, who are apparently both diviners and curers. Unlike Jacaltenango, the lake towns, and the diviners among the Chorti (but as in Chichicastenango

and Chan Kom) the chimanes are frankly trained; no mention is make of an induction ceremony. As in Jacaltenango and Acatán, in addition to treating individuals and officiating at domestic ceremonies, a chimane is part of the organization in charge of community ceremonial. Otherwise, as in these other places, the shamans have no connection with community rituals. The community ceremonial organization (to which is attached one shaman) is an annually-changing politico-religious-church-hierarchy resembling that of the midwest highlands more closely that do those of other Huehuetenango towns except possibly Todos Santos and San Marcos; unlike even San Marcos, this organization includes church officials (sacristans and assistants) as do those of the Midwest Highlands. Similar also is the exclusion from the hierarchy of the cantores, who learn from others and have functions connected with Catholic ritual. Left out of the organization are cofradias, which do not appear to exist at all; however, there are santos connected with geographic divisions of the town (as among the Tzeltal), and for fiestas of the whole community special houses are built in each and the santos brought from the church. There are four annually-changing church officials within the hierarchy who seem to have special functions in connection with these santos, and they are called mayordomos; the similarity to the Midwest Highlands would be great if one interpreted the local saints as cofradía saints with mayordomos in charge. A suggestive similarity is that the mayordomos take office at different times during the year even though not apparently connected with particular santos. The differences are also noteworthy, however.

As in the lake towns, Chichicastenango and Atitlán, there is a group of elders who have passed through the hierarchy; in this case they are called *alcaldes pasados* instead of principales. As in Chichicastenango and Jacaltenango a smaller group of these elders, in this case four, are set apart; they are called principales. As in Jacaltenango, they are the most important ceremonial officials, and to them is attached the municipal shaman mentioned above. As in Chichicastenango, they participate in the installation ceremony of the high hierarchical officials, and as in Jacaltenango they officiate at the communal rain ceremonies.

Like the Midwest Highlands, the politico-religious organization has no specific name as it does in Jacaltenango and

environs, where it is the body of prayermakers. There is no information on the kinds of ceremonies in which this group participates; but it may be assumed that they participate in saints' day rituals, since the mayordomos, who are included in the group, certainly do; and they probably also have something to do with the rain ceremony in which the principales are important.

There are no professional matchmakers; parents themselves make marriage arrangements. Apparently there are no professional god-parents. Other professionals mentioned are midwives, marimba musicians, a tooth-extractor.

Information on the Ixil groups is scant; but it appears that there are "professional prayermakers" who are also shamans and that they are organized and formerly were included in a ceremonial organization closely connected with the civil administration. Reminiscent of Jacaltenango and Acatán, the prayer-maker offices appear to be (or to have been) hierarchical, bearing titles elsewhere used for civil offices. There are cofradías, each having charge of a saint. Whether on the whole the situation most closely resembles Chichicastenango, Chimaltenango, or Jacaltenango is difficult to see with the data available.

If usable information on the Kekchi is in the literature, I have not found it. There appear to be rural *ermitas*, or pavilions, containing sacred objects including saints, each dedicated to a day of the Catholic calendar and celebrating that day (and surrounding days)) with a fiesta. But the kinds of organizations involved are still a mystery to me.

The Tzeltal

To go in the other direction now, pertinent information on the Tzotzil is, as far as I can find, absent (even in the account of Villa Rojas and De la Cerda). That on the Tzeltal is rather fuller. The lowland Tzeltal, particularly Bachajón, have shamans who apparently only divine for and cure individuals, as in the Midwest. They learn from others, being "trained from infancy". There is a professional midwife, but —as in Jacaltenango— not even marriage "spokesmen". This is true also of the Tzotzil and highland Tzeltal. The ceremonial organization is apparently distinct from the political, the latter consisting of a president, council and secretary (Bachajón)) or an alcalde

appointed from above and a secretary (Sivicá). Literate Indians, respected by others and of use to them in political matters, are in Bachajón called principales; since they are literate, possibly they are ex-officials of the municipality and hence similar to principales in western Guatemala. Saint's day fiestas are in charge of selected officials, usually older men, whose offices bear names similar to civil offices. The fiestas center in the church, but for a fiesta of Tecojá a house near the church was set aside for dancing, and for the occasion three banners were brought to it from the church —a suggestion of similarity to Yucatán. Bachajón is divided into north-south calpules, each with its patron saint; the calpules each have a group of caretakers called *prioras* who alternate in caring for the church, but there is no indication of how they are organized. Ritual washing of clothes of saints at Citalá suggests an elaborate organization. Rituals are performed also at sacred places (hilltops, caves) but there is no statement as to who perform them.

There is more information on Highland Tzetal communities. Although nowhere mentioned, it may be assumed that there are medicine men who cure individuals. Whether the shamans called *dzunubiles*, who in Oxchuc form part of the political-ceremonial organization, are also medicine men, I do not know. No other professionals are mentioned; it is noted that there are no professional matchmakers. The communities have hierarchical municipal organization; in Amatenengo it follows the ladder pattern of western Guatemala, and individuals who emerge are a "council of elders". There is no indication of the connection of these groups with the ceremonial. Cancuc and Oxchuc (like lowland Bachajon) are divided into north-south calpules. In Oxchuc each calpul has a governmental organization reminiscent of the mixed religious-political hierarchies of western Guatemala. Each is specially connected with a saint, and one or the other each year has charge of a sacred object, kept in a special house as is the sacred log of Sta. Eulalia. The ceremony of transfer of this object from one calpul to the other connects the calpul organizations with the cabildo if not with the civil administrators of the town as a whole. How the fiestas for the saints are organized here is not noted, except that apparently (at least for Carnaval) each calpul has its own organization probably separate from the main one mentioned above, to which is connected a group of musicians. In Tenajapa, where there

no calpules, leaders of at least some fiestas are called *alfereces*, and are elected annually; connected with their organization also is a group of musicians.

Hilltop shrines are used at least at Oxchuc, but there is no indication as to who officiates at the rites. A sacred spot at Amatenango is also the locus of rituals.

II

On the basis of this information, recorded here as I then knew it, I then undertook the following interpretation.

The first obvious difference between Yucatan on the one hand and Guatemala-Chiapas (as far as the material carries us) on the other is that in the neighborhood of Chan Kom, at least, there is no permanent or "constitutional" ceremonial organization. Individuals, professionals and laymen, work together to achieve ceremonial ends, and their interrelations are often complex; but there is no series of offices filled by individuals for longer or shorter terms. I am not willing to argue that cargadores, maestros cantores, h-men, etc., might not by some reasonable definition be considered as individuals who fill fixed offices; I am rather pointing to an obvious difference, be it of kind or degree. The difference can be pointed out best by a comparison with, say, Chichicastenango, where there is a complex ceremonial organization, and an almost constitutional system of filling a large number of closely interrelated offices.

From this point of view the Chorti towns appear to be in some sense intermediary. Jocotán and Olopa are closest to Chan Kom, since important communal ceremonies —for rainmaking— are carried out, as in Chan Kom, by unorganized professionals; but unlike Chan Kom, there does exist a permanent organization (the cofradía) performing other important communal ceremonials. In Quetzaltepeque this permanent organization, or a similar one, takes on at least some of the functions in the rainmaking ceremony; and Quetzaltepeque from that point of view is farther from Chan Kom and closer to western Guatemala.

In the "degree of organization" there is little to choose between the Midwest Highlands and the Huehuetenango towns. In both regions all important community ceremonials seem to be in the hands of one permanent and complex organization; where they exist, only cantores of the church seem to be outside

of the central organization, while dance groups may be more or less outside and tangent to it.

The second obvious difference is that in Yuacatan there is but one shaman-priest who performs rituals for individuals and for the community alike. (Others also perform communal ceremonies, but that is not the point now.) The other extreme is to be found in the Midwest Highlands, where those who perform rituals for individuals or families have virtually nothing to do with communal ceremonies (in their roles of shaman). Again the Chorti have an intermediate position —and now seem closer to Chan Kom than to, say, Chichicastenango. In all of the Chorti communities the important community-ceremonial officials also perform (as individuals)) domestic rites; but the difference is that rituals in connection with curing are done by other shamans who are not part of the community-ceremonial organization. In this respect, Jacaltenango and Acatán are also intermediate, and bear a fairly close resemblance to the Chorti towns; for again the officials most important in communal ceremonies —the watc winaq or principales— are as individuals necessary to the performance of important domestic rites, while curing is a matter for another kind of shaman. This second class of shaman is also, in Huehuetenango, a necessary adjunct to the community-ceremonial organization, which superficially makes Huehuetenango appear even closer to Chan Kom than do the Chorti. On the other hand, while one cannot say that in the Midwest shamans have utterly nothing to do in connection with the communal-ceremonial organization, it can easily be maintained that they are relatively extremely isolated. Another way of stating the contrast is to say that in Chan Kom, among the Chorti, and in Huehuetenango at least some important ceremonial officials of the community as a whole perform their functions as shamans; in the Midwest Highlands, they are typically laymen.

The third obvious difference is in the connection between sacred and secular organizations, or officials. In Chan Kom and among the Chorti the two appear to be quite completely separated. In the Midwest Highlands they constitute (as far as the Indians are concerned) one single organization. In some communitites of Huehuetenango, the situation is similar to that of the Midwest highlands, and probably unitl recent times Jacaltenango and Acatán were also. There is no evidence of

such a connection in recent times in the region of Chan Kom or among the Chorti, and indeed in both of these places it would be difficult to reconcile communal ceremonial officialdoms with the kind of connection with civil administration that is found in Western Guatemala.

The fourth difference is in the tying in of the church organization with the central communal-ceremonial organization, and their relations to the stewardship of the saint. Here it appears to be Yucatan and the Jacaltec towns in contrast to the Chorti, the Mam, and the Midwest Highlands; but the situation is confused, and can be understood only in connection with the kinds of ceremonies performed by various organizations and groups.

I am not interested in attempting a separation of "Spanish" from "pagan" elements. In every community both are obviously present in religious content, concept, ritual and paraphernalia, and they are merged in a variety of ways. I propose to use the term pagan for a ceremonial complex that is not primarily Christian, no matter how many Christian elements are attached to it, and no matter whether one may suppose the pagan elements were not there before the Conquest. In a similar way, I shall use the term Christian or Catholic freely. It seems to me perfectly clear that there are very important communal pagan ceremonies being performed in Chan Kom, among the Chorti, and in Huehuetenango. It seems just as clear that there are virtually none such in Midwest Guatemala. With respect to rituals for individuals, and to a lesser degree domestic rituals, that is not true.

I could get away from what may seem dangerous ground by making the distinction in other terms, for it could be pointed out that in Chan Kom, among the Chorti, and Huehuetenango —but not in the Lake Towns or Chichicastenango—there are important rain-making ceremonies of a communal nature but then I should have to add that in Huehuetenango and other places ceremonies held in connection with the non-Christian calendar are equally important, or even more important. And in the end, there would still be a question as to whether Catholic communal ceremonies are not just another way to get proper rainfall and good crops; in time of agricultural crisis masses *are* said and santos paraded. I think on the whole we shall get farther with the distinction (inferentially historical) between

pagan and Catholic than with functional distinctions which properly come after some historical perspective has been achieved. In Chan Kom and vicinity both pagan and Christian communal ceremonies are celebrated at times of drought or pestilence; in Quintana Roo the pagan rain ceremony is annual; the Christian Chan Kom ceremony is celebrated each year on and around the day of the patron saint. Among the Chorti also there is a pagan ceremony for rain-making (here every year) and a fiesta for the patron saint. In the Midwest Highlands all communal ceremonies (with the exception of the recent fertility rite in Panajachel are Christian and held in conformity with the Catholic calendar. In northern Huehuetenango, important communal ceremonies are held in connection with the pagan New Year, in March, and in connection with the coming of the rains; the two are in some cases coincident. In some Mam groups, only the rain ceremony is found. Besides, there are important communal ceremonies held in accordance with the Catholic calendar.

In Yucatan and among the Chorti (and no doubt the Pokoman) there is no trace of the pre-Columbian calendar. It is found in Western Guatemala, but with an important difference. Throughout the area, from at least the Lake region north and west into Chiapas, the 260-day cycle of day names and numbers is known to at least the medicine men; wherever it is known, it is used in divination for individuals and is an important part of the knowledge of diviners. In the Lake region and in Chichicastenango, that is all it is; in Momostenango, a little northwest of Chichicastenango, it is part of common knowledge and an important ceremony —public but according to Lothrop definitely not communal— is held in connection with it. Among the Ixil and in parts of Huehuetenango and Chiapas, the 365-day calendar is also used; and it is in connection with this knowledge and its combination with the 20 day names that communal ceremonies are held. But the 365-day calendar is tied to the agricultural cycle (as, of course, the 260-day cycle alone cannot be); so that in Northern Huehuetenango, at least, the communal ceremonies in connection with this calendar are at least in part agricultural ceremonies —specifically rain-making in the case of the Year Bearer rituals— and comparable from that point of view to those of Yucatan and the Chorti.

Now, it is a fact that shamans all through the area engage

in pagan and not Christian rituals. This is true of divinations and curing for individuals, of domestic ceremonies of all kinds, and of pagan communal ceremonies. In Chan Kom the shamans have only slight connection with Christian ceremonies, and the maestro cantor and the cargadores little or no connection with pagan ceremonies. Among the Chorti of Jocotan and Olopa, one class of shaman performs pagan rituals for individuals, a second class officiates at both domestic and communal ceremonies of a pagan nature, and a third class officiates at Catholic ceremonies. It is a critical point for my argument to know whether this third class officiates at pagan domestic rituals; Wisdom does not specifically say, but since these mayordomos and the capitan are appointed by the priest, and the former at least hold office for life and have specialized knowledge of Catholic ritual, I incline to think that they do not. The only reason for believing that they do is that they, like the others, are called padrinos, and padrinos officiate at pagan domestic ceremonies; but it is fairly clear that padrino is an honorific title for any person with special (religious) knowledge, and it is not suprising that mayordomos should be called padrinos even if their special knowledge is only Catholic. The situation in Quezaltepeque rather makes this more likely. Here the distinction between pagan and Christian is easily seen, for the rainmaking padrinos work through a permanent organization distinct from those having to do with the Christian calendar, even though a somewhat similar pattern is followed.

In the Midwest Highlands only shamans perform pagan rituals, and in this case they are all for individuals or families or special groups such as dancers or hunters. The communal rituals (of the Lake region and Chichicastenango region, at least) being all Catholic, with one exception, it is not surprising that shamans have practically no connection with them. The one exception is the pre-planting ritual of Panajachel; this is definately a pagan ceremony (even though new in Panajachel) and shamans officiate.

In Huehuetenango shaman-diviners assist individuals and perform pagan domestic ceremonies, as elsewhere. In Jacaltenango the individual watc winaq officiate at certain domestic ceremonies, of a pagan nature; LaFarge considers them to be shamans, and indeed they correspond in some ways to the rainmaker shamans of the Chorti; and in Acatán, where there are not watc winaq, diviner-shamans officiate at similar cere-

monies instead. In Santiago Chimaltenango the four principales apparently have no domestic shamanistic function. The prayermakers in Jacaltenango and Acatán participate importantly in both pagan and Catholic ceremonies; but it seems clear that the shaman-diviner attached to the group functions chiefly in connection with the pagan ceremonies, while on the other hand maestros cantores are important in Christian celebrations. Thus, in Acatán the prayermakers apparently have little or nothing to do for All Saints' Day and Lenten festivals, while the cantores do not participate importantly, if at all, during the Year Bearer's ceremony. (Not all fiestas show such a clear division, however, and for the others one would require more than the published summary to judge). Much the same situation seems to be present in Jacaltenango.

I am in a better position now to speak of what I called the fourth difference—the tie-up of the central ceremonial organization with the Church officials. In Chan Kom there is really no "central organization"; pagan rituals are effected by individual shamans (or heads of families) except for the rainmaking or pestilence control ceremonies, when they temporarily organize; Catholic rituals are effected by individuals and families, often with the aid of maestros cantores, and by individual volunteers and their temporary organizations[3]. The two are not bound together. In Chorti Quezaltepeque, there appear to be really three rather distinct organizations: the rainmakers connected with the "cofradía" El Conquistador, the Catholic cofradías, and the Church; the latter two may well be closely connected. In Jocotan and Olopa, the rainmakers are unorganized, but the Catholic cofradía is with the

[3] I think perhaps these statements might be challenged. You will remember that Chan Kom is atypical for its area in the weakness of the annual Catholic saint's ritual. In other villages of the area it is much more important. If you looked at the ritual in Dzitas, or in X-Kalakdzonot I think you would see that the organizations have some permanence and persistence. The natives think of the church as existing always: there is always a group of men who at that moment are the organization, and have the responsibility. Only, as there is no cofradía house, no customs of sitting around, and few things to be done generally except at the time of the festival, the organization is less obvious, much less, than in Chichicastenango. Nevertheless the people think of a permanent and always present organization; there are sacred objects (ramilletes) which are in custody of the principal functionary; these sacred objects change custody at the festival; there are meetings of the officers on at least two regular occasions in the year other than festival time. In short, I see in Chan Kom a pale skeleton of the Highlands institution.

Another point: Consider Quintana Roo in this connection, where the permanent Companies are the organizational structure for the communal Catholic annual ceremony. (R. R.)

church officials apparently one organization. The difference between Quezaltepeque and Jocotán-Olopa may very well be simply that the rainmakers are organized in Quezaltepeque. Among all the Chorti, then an essential difference from Chan Kom is that the organization assuming responsibility for the Catholic fiesta is permanent and part of the Church organization. It is useless to say that the pagan or the Christian is the central organization; they are two functioning separately. In this respect the situation is much like that of Chan Kom with an added element of permanence (which is seen in the dance group as well). On the other hand, in Huehuetenango there is obviously a central organization; and as might be expected, the connection with the Catholic Church officials is considerably closer than is the connection between pagan and Catholic officials in either Chan Kom or among the Chorti. But, except in the case of S. Chimaltenango, it is not nearly as close as in the Midwest Highlands where, since there is no pagan ceremonial —or hence pagan organization— there is but one ceremonial organization that includes Church officials. In Chimaltenango, the situation appears intermediate between the Jacaltec towns and the Midwest. A confusing element is that the maestros cantores are not always present and where they are, in the Midwest highlands, and in S. Chimaltenango, they are not really part of the politico-religious organization. They may be Church officials —although those in charge of the Church are the fiscales, sacristanes, etc.—but they are not part of the hierarchical organization.

In the Midwest, communal ceremonial is all Catholic, but of course it has elaborated some aspects of Catholicism and dropped (or minimized) others. It has specifically, taken to the cult of the saint with a vengeance, and the Church may be regarded as a super cofradía-house. It has, in general, dropped the Priest and the Mass, the Novena, Rosary and Catholic prayer. In Chichicastenango Latin prayers have become part of the paraphernalia of the shamans; but nowhere among Indians are they important to Catholic ceremonial. The maestro cantor, where he is found, is the specialist in what has been, in general, dispensed with. This may account for his being apart from (even where related to —as the shaman may be too) the central ceremonial organization, which is still, of course, Catholic. Santiago Chimaltenango seems to have a

pagan communal (rain) ceremony of less importance than that to the north; and its organization is, as one would expect, intermediate between the Midwest and the Jacaltec.

It is curious that Chan Kom, the Chorti, and to a lesser degree Huehuetenango are at once "more Catholic" than the Midwest in that orthodox Catholic rituals and organization are present, and at the same time "less Catholic" in that pagan dieties and ceremonies are also found and may be, indeed, more important. I think it could be shown that insofar as Catholic ceremonial and organization are concerned, the Indians of Chan Kom have more in common with the Ladinos of, say, Agua Escondida than they have with the Indians of Panajachel or San Antonio; and they have, as far as communal (sic!) pagan ceremonial is concerned as little in common with the Ladinos of Agua Escondida as they have with the Indians of Panajachel or San Antonio[4].

III

The Midwest Highlands seem, in comparison with the other regions, different in another —and I thing related— respect. It has been noted that, as compared with Chan Kom, social, including religious relations, are relatively impersonal, and that the society is more secular. The Chorti seem to lean towards Yucatan, and now a reading of the material indicates that Huehuetenango leans in that direction also —probably the Jacaltec more so than the Southern Mam. What is it that makes the Midwest Highlands look more secularized? Among other things, certainly the comparative lack of both pagan and Christian domestic ceremonies, of such things as vows, and the relegation of most ceremonial to non-voluntary formal organizations are noteworthy. In Chan Kom the individual feels he must keep on the right side of the Gods; what he gets he must return, lest he suffer. When things go wrong, there is fear; when they go right, gratitude. In Panajachel there are but vestiges of such a feeling. There are several possible causes of disaster, but among them a poor relationship to supernatural beings is not an important one. The Indians pay their tithes (i.e., keep up the formal politico-religious organization) and are satisfied that the supernatural is taken care of; or, more probably still, think no more of it.

[4] I agree. (R. R.)

One way to interpret this difference is in terms of development away from primitiveness. I think it is a good way. But now, as was done for Yucatan, we can begin to correlate with the difference institutional differences and to hypothesize about the ways in which they came about. On the basis of distribution, geographically and in terms of distance from the Capital city, it was at once apparent that in Yucatan the problem was one essentially of acculturation —of the effects of European urban civilization. If one looks at the Maya area that is being discussed from the point of view of Guatemala City alone, the same answer is suggested —for far to the east, north, and west is found the area that appears most folk-like; whereas in the Midwest Highlands, that are close to the city, are found the most unfolk-like characters. However, two factors militate against this interpretation.

First, there is the fact that there are urban centers of European influence —that have existed from earliest Colonial times— far from the City and equally in the areas of greater and of less folk character. Chiquimula is on the fringe of the present-day Chorti area; Tuxtla, San Cristóbal, and Comitán are surrounded by Tzeltal and Tzotzil and other such communities; San Marcos and Huehuetenango are in the heart of the Mam country. The ineffectiveness of these urban centers would have to be explained away.

Second, the central area is not really more "acculturated" with respect to assimilation of European traits than are what from this point of view would be considered marginal areas. It may be described in terms of greater "urbanization", but hardly in terms of greater hispanization. It would take courage indeed to argue that Chichicastenango has been on the whole more affected by European influence than Quetzaltepeque has been[5].

The orientation that may be set against this interpretation is no less historical, but it is based on pre-Columbian rather than post-Columbian distributions —rather on autochthonous differences than on European influence. It is not an answer, but it may be adopted as a hypothesis, a frame of reference

[5] Another argument for your position here may be found, I think, in the presence of many Christian elements in the peripheral of Yucatan. In this regard, Yucatan is more acculturated to European traits than the Lake Towns. (R. R.).

in which historical and ethnographic facts may be placed and interpreted.

It is of course not new to compare the Northern (Lowland) Maya of pre-Conquest times to the Greeks, the Mexicans of Conquest days to the Romans. In the one, the specialization was rather "intellectual", in the other "political". It seems reasonable to align the Highland Maya with the latter rather than the former; and of course the high political development of Highland Guatemala was contemporary with that of the Valley of Mexico. (But at the same time, there was a genetic cultural base binding Highland and Lowland Maya more than Highland Mexico and Lowland Maya.)

One of the reasons for the difference, I would theorize, was the geographic uniformity of the lowland area which made every part of it relatively self-sufficient economically; I suppose that political organization of a hierarchical nature is always partly based on the necessity for trade. Together with this, related or not to it, went cultural and linguistic uniformity; integration was based on the homogeneity of the peoples involved rather than on the binding together of different peoples which, since it is "unnatural", requires more attention to matters of organization[6]. It would be difficult to argue that there was less political unity among the Yucatecs than among the Quichés; but it might be argued that it was a different kind of unity, a unity of people rather than groups of people. It may be said that it was an easier, a natural, an unfought-for, a not-consciously-achieved unity. The Lowland peoples could go off on a religious, an intellectual tangent; the Highland people retained a less specialized, more balanced culture.

In the Lowlands the gap between the noble-priestly class and the masses of the people may well have been much greater than in the Highlands. This might have a dual effect—to separate the masses from esoteric knowledge developed and so refined by the high priests and to make it less important in the daily life of the people so that they could need to make their own ritual adjustment with nature and have a priestly class closer to their own level. (This we know happens in

[6] Have you paid adequate attention to the suggested factor of earthquakes? It has been pointed out that earthquakes are common in the Highland areas, and not in the Lowlands, and that perhaps on this account the Highland people built less in stone, and that therefore we do not get a record of their religious and calendrical interests commensurate with the facts of early times. What do you think? (R. R.)

similar circumstances elsewhere; see the hiatus between the religion of the people and of the Church in Roman Catholic countries as opposed to their union among, say, Presbyterians or Quakers.) When the Spaniards eliminated the priests and their specialized knowledge, the people still had their religion which now took on Catholic aspects. In Yucatan, say, the ancient Calendar may have been an unimportant or even non-existent part of local popular ceremonial by the time of the Conquest even as most of the Sacraments are today.

Following this reasoning, in the Highlands there was less of a religious development and specialization, less of a gap between the religion of the Priests and that of the people. Important communal ceremonies connected with the Calendar and with daily needs were more local, and the part played by great priests was at once less important compared to the part played by local shamans, and at the same time closer to the needs of their religious life. The local shamans and the higher priests remained more closely part of one organization; as as far as people locally were concerned religion could be less personal and more institutional. When the Spaniards destroyed the high priests, they did not destroy the local religious organizations which adjusted themselves in the course of time to the new order but according to the organizational pattern that, locally, they had had before. The calendar was much more a part of local culture and tended not to be disrupted by the elimination of central organizations. That is a general picture. In what is now the Midwest Highland region one may postulate (and there is at least negative evidence for the assumption) a greater political development than was to be found in the Huehuetenango-Chiapas region, with a greater emphasis on secular aspects of the culture; it was a region in which rain-making and agricultural ceremonial as such was relatively unimportant, and where the month-calendar was —related to that— also unimportant. The Huehuetenango region may be viewed as having been marginal between the Lowlands and the Midwest —having neither the lopsided priestly-esoteric development nor the lopsided secular-political development. That would explain why today it alone keeps the calendar-agricultural complex on a low and local level.

Having gone so far onto various limbs, I hardly hesitate to go even farther —where angels would certainly fear to tread. I think it not unlikely that in the eastern-southern Old-

Empire region, part of which is now inhabited by the Chorti, what happened near the time of the Conquest in Yucatan happened long before, and with no help from the Spanish. The high priests got so far beyond the people that they ceased to have a function in the common culture and their branch of the culture died away; the temples might well have been abandoned because their connection with the general culture of the people was lost. There need not have been important migrations of people; although it is possible that a sort of protestant revolution drove priests and priestly and noble families to more hospitable places not yet so far along in the evolution, where they could stimulate and continue to develop their kind of knowledge. This would be not only a partial explanation of the "mystery of why the country was abandoned" —and in this case it patently wasn't— but would also help explain why the Chorti have no traces of the old calendar even though at the time of the Conquest there apparently was no high priestly development, as there still was in Yucatan. The calendar may well have been lost by the time the Spaniards came.

On the other hand, I suggest that in the Chiapas region the organizational disparity between the high-priesthood and the shamans of the people did not reach the point that it did in Copan or (perhaps) in Yucatan, but that before it reached that point, and while the calendar-agricultural complex still functioned locally among the common people, the culture of the high central priests lapsed or they themselves had to leave. One reason why the development had not gone so far is that the region is between the Maya Highland region of more balanced culture and the low region, and on the edge of the non-Maya Mexican area. At any rate, when the temples were abandoned, the people still had something of the calendar-agriculture complex, and found themselves on the edge of the Western Maya Highland region where the people (who had actually been marginal to its development) had the same complex stronger than anywhere else.

REFERENCES

BLOM, F. E. AND LAFARGE, O. *Tribes and Temples.* New Orleans, La.: Tulane University, 1926.

LAFARGE, O. AND BYERS, DOUGLAS. *The Year Bearer's People.* New Orleans, La.: Tulane University, 1931.

REDFIELD, ROBERT AND TAX, SOL. *April is this Afternoon.* Chicago: University of Chicago Microfilm Collection of Manuscripts on Middle American Cultural Anthropology, 1947. (no. 19).

REDFIELD, ROBERT AND VILLA ROJAS, ALFONSO. *Chan Kom.* Chicago: The University of Chicago Press, 1962 (pb.). Carnegie Institution of Washington, D. C. Publications, 1934 (hardbound).

REDFIELD, ROBERT AND VILLA ROJAS, A. *Notes on the Ethnography of Tzeltal Communities of Chiapas.* Washington, D. C.: Contributions to American Anthropology and History no. 28, Carnegie Institution, 1939.

TAX, SOL. *Notes on Santo Tomas Chichicastenango.* Chicago: University of Chicago Microfilm Collection of Manuscripts on Middle American Cultural Anthropology; third series, no. 16, 1947.

Panajachel: Field Notes. Chicago: University of Chicago Microfilm Collection of Manuscripts on Middle American Cultural Anthropology; fifth series, no. 29.

The Towns of Lake Atitlan. Chicago: University of Chicago Microfilm Collection of Manuscripts on Middle merican Cultural Anthropology; second series, no. 13, 1946.

WISDOM, CHARLES. *The Chorti Indians of Guatemala.* Chicago: University of Chicago Press, 1940.

IV

Robert Redfield responded with some questions and comments a few of which are preserved in the footnotes, and with the following general comment:

See if I have understood correctly your line of argument:

1. In certain traits (metate-tables; planting stick; conceptual orientation of milpa and town; community rain-making ceremonies; emphasis on cross; urgency of domestic rituals connected with milpa) Yucatan. Western Guatemala and Chiapas, and the Chorti are like one another and are different from the Midwest Highland Maya.
2. The same alignment appears in the general orientation of "set" of the cultures involved in that the former peoples depend more on personally organized institutions while the Midwest Highland people depend more on impersonal and formal institutions.

3. This apprehended regional difference will now be tested and its further implications sought for by a detailed comparison of regional differences within the Maya area with regard to one set of institutions: ceremonial organization.
4. The result of this test is demonstration that in all of the elements of distribution considered, Yucatan and the Midwest Highlands present the greatest contrast; that with exception of a single feature the Chorti are more like Yucatan than they are like Midwest Highlands; and that the Jacaltec, other far west and Chiapas groups, tend to be intermediate between Yucatan and the Midwest Highlands; but that the order of these other groups with reference to the Yucatan-Midwest Highlands contrast varies as one element or another is considered.

The ordering by resemblances according to elements in the ceremonial organization, with two other elements of culture added, appears in the following:

	LESS SO			MORE SO	
Importance of constitutional ceremonial org.	Yucatan	Jocotán Olapa	Quezaltepeque	Midwest Highlands Huehuetenango	
Shaman and priest distinguished	Yucatan		Chorti Huehuetenango	Midwest	Highlands
Interdependence of secular and sacred orgs.	Yucatan	Chorti	Huehuetenango	Midwest	Highlands
Close connection of church with community ceremonial organization	Yucatan		Jacaltec	Chorti Mam Midwest	Highlands
Survival of native calendar	Yucatan Chorti			Midwest Highlands Huehuetenango Chiapas	
Impersonality and secularity	Yucatan	Chorti	Jacaltec Mam	Midwest	Highlands

5. It will be observed that the two groups in greatest contrast are respectively a Lowland and Highland group, and that the Chorti, who are intermediate, and the Tzeltal (who are probably also intermediate although data are lacking to show it) are partly Lowland and partly Highland.
6. Therefore, there is probably a connection between the geographic features of each area and cultural differences between them.
7. In the Lowland area there was no natural basis for regional division of labor. Therefore each community was economically self-sufficient. Therefore there was no necessity for an elaborate hierarchical political organization. Therefore none developed. (But didn't it? Have you read Roys' appendix on political and social organization of the Yucatec Maya, in his Chilam Balam of Chumayel?)
8. Along with this difference as to political organization there developed a further difference between Highland and Lowland Maya. (Here I'm darned if I can state the difference. The paragraph beginning by "One of the reasons. . ." [p. 305] is crucial, but I can't sink my teeth into it and tear out the meaning. What is a "unity of people rather than groups of people"? And what justifies saying that the Highland culture was less specialized and more balanced?)
9. (However, let's go on.) In the Lowlands the gap between the noble priestly class and the masses of people may have been much greater. What is the evidence for this? One aspect of this difference was the development in the Lowlands of priests of the common people —functionaries who functioned for families or local groups without regard to the priestly hierarchy of the Maya state. Another aspect was perhaps the elimination of the calendar from the affairs of the ordinary people. But in the Highlands —according to this notion— the priestly cult remained close to the needs and lives of the people. Therefore the connection between native hierarchical organization survived the Conquest; so did the calendar.
10. Finally, perhaps the separateness of priest and layman in the Lowlands grew so great in preColumbian times that the esoteric priestly culture sort of broke off from the common life on which it no longer securely rested (except

> for food and labor). And that is why, my children, the cities of the Petén were apparently abandoned. What happened was that the priests just left the temples and went off somewhere where they could figure out some more dates without being disturbed.

I think you have something here all right. The manuscript is now a record of your mind exploring the subject. I certainly think it should be rewritten in the form of a solid contribution.

V

Despite this encouragement, I laid aside the task to await more data. Tumin and Gillin were about to study San Luis Jilotepeque (Pokoman, estern Guatemala); Alfonso Villa Rojas was embarking on his study of Oxchuc (Tzeltal, Chiapas); and I was preparing for a first visit to Chiapas (Zinacantan) to put Mexican students in the field.

From 1941-1946 data were rapidly collected, and older things continued to be published, but then for 10 years occupations close to Chicago preempted my time. In 1956 I returned to the field to set up what became the University of Chicago Chiapas Project; and then it seemed wise to wait for these new data to be assembled. The occasion of this Wenner-Gren Conference on the Maya seemed most proper for resuming the work.

A graduate student, William Douglass, helped me to complete the community descriptions in answer to six questions asked:

1. Is there a permanent "constitutional" ceremonial organization?
2. Does the shaman-priest perform rituals for both the community and the individual?
3. To what degree can we consider the religious and secular organizations to be connected or separated?
4. To what degree is the communal-ceremonial organization tied to the church in the stewardship of the saints?
5. To what degree can we speak of pagan ritual versus Catholic ritual?
6. To what degree are social relations sacred or secular?

The material he covered includes:

CHIAPAS TZOTZIL

1. San Pedro Chenalho
   Perils of the Soul by C. Guiteras-Holmes.
2. Zinacantan
   A Field Sketch of Some Recurring Themes and Tendencies in Zinacantan Culture by B. N. Colby.
   An Ethnographic Summary of Zinacantan by B. Metzger.
   Some Aspects of Zinacantan Settlement Patterns and Ceremonial Organization by Evon Z. Vogt.
3. Chamula
   Chamula by Ricardo Pozas.
4. San Bartolome de los Llanos (Venustiano Carranza)
   San Bartolome: A Summary from Field Notes by Chris Day.
   Preliminary Description of San Bartolome de los Llanos, Chiapas by A. J. Rubel.
   Preliminary Description of San Bartolome by D. Metzger.
   Venustiano Carranza, An Interim Community Report by M. Salovesh.

CHIAPAS TZELTAL

1. Amatenango del Valle.
   Amatenango del Valle by June Nash.
   A Provisional Statement of Some Social and Cultural Regularities in Amatenango del Valle by M. and J. Nash.
   Witchcraft and Curing in Two Tzeltal Communities by A. Wahrhaftig.
2. Tenejapa.
   Based on two papers by Andres Medina prepared in connection with the University of Chicago Chiapas project.
3. Oxchuc
   Social Structure and Social Organization in Oxchuc by June Nash.
   Belief Systems in Highland Chiapas by Susan Tax.
   Witchcraft and Curing in Two Tzeltal Communities by A. Wahrhaftig.
4. Aguacatenango
   Preliminary Description of Aguacatenango by D. Matzger.
   The Social Organization of Aguacatenango by D. Metzger.

5. Chanal*
   Preliminary Description of Chanal by D. Metzger.
6. Bachajon*
   Territory, Groups, and Time in Baquil-te'el: A Rancheria of Bachajon by R. Montagu.

NORTHWEST GUATEMALA

1. Todos Santos
   The Two Crosses of Todos Santos by Maud Oakes.
2. Santiago Chimaltenango
   The Social and Religious Life of A Guatemalan Village by C. Wagley. (AA memoir no 71).
3. Aguacatan*
   Notes on Aguacatan by Juan de Dios Rosales.
4. Santa Eulalia
   Santa Eulalia by Oliver LaFarge.

EASTERN GUATEMALA

1. Chamelco
   Notes on the Indians of Eastern Guatemala by A. G. Carrera.
2. San Luis Jilotepeque
   The Culture of Security in San Carlos by John Gillin.
   San Luis Jilotepeque: A Guatemalan Pueblo by Melvin Tumin.

* indicates that data were to sketchy for comparative use.

These new community descriptions, each pointed toward the six questions posed, are available for use during the conference. It seems more economical now to summarize them in the form of the following tabular chart, which also includes judgments about the older data which have been presented in part I of this paper. I particularly asked William Douglass to make all of the judgments which are included in the chart so they would be independent of whatever biases were involved in my original hypothesis, which seems to be reasonably well supported by all of the data newly collected, and which I present now for discussion at the Symposium.

	Importance of constitutional ceremonial organization.	shaman-priest performs ritual at both the community and indiv. levels.	interdependence of the civil and religious organizations.	degree of connection between church and ceremonial organization.	Is ritual pagan or catholic?	Are social relations sacred or secular?
Chan Kom	1	1	1	1	1	2.5
Jocotán	3	5	1	5	3	3.5
Olopa	3	5	1	5	3	3.5
Quetzaltepeque	4	5	1	5	3	3.5
Chamelco	5	9	1?	7	5	5
S. Luis Jilotepeque	7	9	2.5	6	5	5
Santa Eulalia	9.5	2	8	2.5	5	3
Jacaltenango	9.5	2	8	2.5	5	3
S. Miguel Acatán	9.5	2	5	2	5	?
Todos Santos	9.5	2	7	4	3.5	4
S. Chimaltenango	9.5	2	8	5	5	4
Aguacatenango	9.5	9	8	7	6.5	3
Amatenango	9.5	9	8	8	6.5	3
Oxchuc	9.5	5	8	?	3.5	3
Tenejapa	9.5	5	8	8	5	3
Chenalhó	9.5	9	9	2	2	2
Chamula	9.5	9	8	2	3.5	2
Zinacantan	9.5	8	8	2	2	2
Lake Towns	10	9	10	10	10	8.5
Chichicastenango	10	10	10	10	10	8.5

1. An evaluation of the chart on a community by community basis follows.
2. There are two limitations to this approach. The first limitation lies in the subjective nature of the questions asked; while the second is the unavailability of adequate source materials for all of the areas considered herein. This uneven distribution of the materials has often made it necessary to force the data to arrive at a decision on a given point. However, in spite of the limitations inherent in he method, Mr. Douglas feels that the general picture that emerges is valid.

APPENDIX

I

Is there a permanent "constitutional" ceremonial organization?

(1—no 10—yes)

A. Yucatán—

1. Chan Kom— No, there is not a permanent constitutional ceremonial organization. The shamans are organized only in as much as they choose a leader for important communal rituals. The community fiesta for the santo is in the hands of a volunteer layman and his chosen assistants. (1).

B. Chorti—

1. Jocotán & Olopa— Here we have what appears to be the beginnings of a religious hierarchy. The four mayordomos, selected from the *padrinos*, combined with the system of electing a capitán from among the mayordomos to serve as the chief steward for the year, all suggest an incipient hierarchy. (3).
2. Quetzaltepeque— presents a further elaboration on the Chorti religious organization. Two cofradías are maintained and a group known as *esclavos* assist the mayordomos in some manner. (4).

C. Kekchi—

1. Chamelco— An elaborate dual system of cofradias is maintained. One system *(chinames)* conforms to the barrio divisions of the area. The other system is that of devotion *(beniles)*, which lacks a territorial basis. The *benil* cofradias contain six numbered mayordomo posts. In order to enter the *chinam* system it is first necessary to pass through all six posts in a *benil* cofradía. While the cofradías are permanent I cannot determine whether or not there is a religious hierarchy existing apart from the cofradía system. The cofradía system conducts most of the ceremonies for the community, although there are some agricultural rites performed in the hills by the elders. (5).

D. Pokomán—

1. San Luis Jilotepeque— There are two cofradías, each with five principales. These principales are the repositories of all the traditional Pokomán rituals. They also appoint the cofradías officers from among those men who have passed through the religious hierarchy. My impression is that the principales and the mayordomos together constitute the sole community-wide ceremonial organization. The situation here seems to lean towards that of the Northwest and Midwest highlands. (7).

E. Jacaltec—

1. Santa Eulalia— There is both a Christian ceremonial organization (2 fiscales, 2 jueces, sacristanes, and semaneros) and a non-Christian ceremonial organization prayermakers). The prayermakers are appointed by the principales who are in turn assisted by a diviner (Giver of the Road). Community ceremonies are alternately in the hands of the Christian and non-Christian ceremonial organizations depending on the nature of the occasion. (9-10).
2. Jacaltenango— In Jacaltenango ceremony is conducted by the group of prayermakers. These prayermakers constitute a religious hierarchy that parallels the civil hierarchy. It is an annually changing group. The prayermakers, in conjunction with the *watc winaq* (eight principales holding office for life), constitute the ceremonial organization. There are cofradías but they seem to be of little importance. (9-10).
3. San Miguel Acatan— The situation here is similar to that at Jacaltenango. The only difference being that there are no *watc winaqs*. The principales, however, do retain some ceremonial significance and they appoint the prayermakers. All ceremony seems to be conducted by the prayermakers. (9-10).

F. Mam—

1. Todos Santos— The situation here is similar to that of Jacaltenango and San Miguel Acatan. The religious hierarchy coincides with the civil one. (9-10).
2. Santiago Chimaltenango— The community ceremonial

organization is an annually-changing politico-religious hierarchy. Cofradías do not appear at all. The situation approximates that of the Midwest highlands. (9-10).

G. Tzeltal—

1. Aguacatenango— There is an age-graded civil-religious hierarchy which constitutes the permanent ceremonial organization. (9-10).
2. Amatenango— There is an articulated civil-religious hierarchy which constitutes the permanent ceremonial organization. (9-10).
3. Oxchuc— The area is split into two broad divisions *(calpules)*. Each *calpul* maintains a complete civil and religious hierarchy. The community ceremonial organization is represented by the two civil-religious hierarchies functioning together. (9-10).
4. Tenejapa— The ceremonial organization is composed of a system of mayordomos and alfereces functioning in conjunction with the civil-religious hierarchy. (9-10).

H. Tzotzil—

1. San Pedro Chenalhó— The system of mayordomos and alfereces in conjunction with the civil-religious hierarchy constitutes the permanent ceremonial organization. (9-10).
2. Chamula— The system of religious officers functioning in conjunction with the mayordomos and alfereces constitutes the permanent ceremonial organization (9-10).
3. Zinacantan— Community-wide rituals are in the hands of the mayordomos, sacristanes, and alfereces. The civil-religious hierachy also assists. (8).

I. Midwest Highlands—

1. Lake Towns— There is one community ceremonial organization that ties together the political administration, the church, and the cofradías through the *servicio* system. (10).
2. Chichicastenango— The situation is similar to that of the Lake Towns. Here, too, the ceremonial organization is composed of the civil administration, church, and the cofradías. (10).

Summary

Yucatán has the least permanent ceremonial organization. Membership is voluntary and ill-defined. The Chorti provide a more permanent system in the establishment of a non-voluntary cofradía, but this remains largely non-hierarchical. The Kekchi have a more elaborate cofradía system but apparently lack a religious hierarchy. The Pokomán combine both a cofradía system and a religious hierarchy. The combined efforts of the principales and the cofradías constitute the ceremonial organization. Since a man must pass through the religious hierarchy to become a principal there is a certain amount of articulation between the ceremonial organization and the hierarchy. The civil administration is not included in this situation. Moving to the Northwest highlands the situation is one in which the prayermaker organization constitutes a religious hierarchy that directly parallels the civil hierarchy. The cofradía system is either absent or but weakly, developed throughout the area. In Chiapas the situation appears to parallel the Northwest and Midwest highlands in that a constitutional religious hierarchy functions in conjunction with the mayordomos, alfereces, and principales. The only variation appears to be the highly elaborate system of mayordomos and alfereces (i.e. Chenalhó, Tenejapa, etc.). Finally, the Midwest highlands area represents the most permanent and elaborate system of all. The civil and religious (cofradías) offices are part of the same hierarchy.

II

Does the shaman-priest rituals for both the individual and the community?

(1-for both—10-for the individual only).

A. Yucatan—

1. Chan Kom—The shamans function at both the individual and community levels. (1).

B. Chorti—

1. Jocotán, Olopa, and Quetzaltepeque— The shamans cure and divine solely at the individual level. Padrinos perform some community and individual rituals (5).

C. Kekchi—

1. Chamelco— There are no priests or shamans at the community level. The only possible exceptions are the elders who conduct certain agricultural rituals in the hills. (9).

D. Pokoman—

1. San Luis Jilotepeque— Shamans operate solely at the individual level. The only functionaries at the community level are the principales who, acting as a group, are analogous to the elders of Chamelco. (9).

E. Jacaltec—

1· Santa Eulalia— The soothsayer divines at both the individual and community levels. The brujos and curers function at the individual level. (2)

2. Jacaltenango— A diviner functions at both the individual and community levels. Curers function solely at the individual level. (2).

3. San Miguel Acatán— diviners function at both the individual and community levels. (2).

F. Mam—

1· Todos Santos— Diviners serve at both levels. (2).

2. Santiago Chimaltenango— The *chimanes* are both diviners and curers. One of the *chimanes (Chimán del Pueblo)* functions at the community level, while the other *chimanes* function at the individual level. (2).

G. Tzeltal—

1. Aguacatenango Shamans (curers and witches) function solely at the individual level. (9).

2. Amatenango— Curers and witches function at the individual level. (9)·

3. Oxchuc— Certain brujos function at the community level and exert their powers as a form of social control. Nevertheless the witches function mainly at the individual level. (5).

4. Tenejapa— Agricultural shamans *(Cabildos de Milpa)* perform rites for the community. The witches and curers function at the individual level. (5).

H. Tzotzil—

1. San Pedro Chenalho— Both the witches and curers function solely at the individual level. (9).
2. Chamula— The witches and curers function at the individual and family levels only. (9).
3. Zinacantán— While the *h'ilols* do seem to function at certain communal ceremonies they are mainly active at the individual level. (8).

I. Midwest Highlands—

1. Lake Towns— Except for the recently introduced planting ceremonies the shamans function solely at the individual level. (9).
2. Chichicastenango— The shamans function solely at the individual lovel. (10).

Summary

Dr. Tax states, "Another way of stating the contrast is to say that in Chan Kom, among the Chorti, and in Huehuetenango at least some of the important ceremonial officials of the community as a whole perform their functions as shamans; in the Midwestern highlands, they are typically laymen." I am in agreement with this statement, but would add that Chiapas may be considered to be an intermediary area between them. For the most part Chiapas lacks shamanistic functionaries at the community level (except for Tenajapa and Oxchuc). The same may be said for the Kekchi and Pokoman, although here the principales appear to be similar in function to the Chorti padrinos.

III

To what degree can we consider the religious and secular organizations to be connected or separated?

(1-separated—10-connected)

A. Yucatan—

1. Chan Kom— There appears to be no connection between the two organizations· (1).

B. Chorti—

1. Jocotán, Olopa, and Quetzaltepeque— There is no connection between the two organizations. (1).

C. Kekchi—

1. Chamelco— They appear to be separated, although the data are scant on this. (1?).

D. Pokomán—

1. San Luis Jilotepeque— The two organizations are largely separated in spite of the fact that there is a religious hierarchy paralleling the civil one. The principales are only required to pass through the religious hierarchy and therefore do not embody civil authority. This is contrary to the usual pattern where the principales have passed through both hierarchies· (2-3).

E. Jacaltec—

1. Santa Eulalia— The church and state (civil and religious) are one and the same with their officials only becoming differentiated at the lower levels of the hierarchies. (8).
2. Jacaltenango— The religious hierarchy parallels the civil one. The two are connected in function at the higher levels (i.e. *watc winaq*). (8).
3· San Miguel Acatán— The two are more separated than at Jacaltenango. (5).

F. Mam—

1. Todos Santos— The religious organization seems to coincide with the Indian civil administration. (7).
2. Santiago Chimaltenango— The tow are connected at the higher levels. (8).

G· Tzeltal—

1. Aguacatenango— The two are connected at the higher levels through the embodiment of both civil and religious aspects in the principales· (8).
2. Amatenango— The two systems are articulated in the highest offices of the principales. (8).
3. Oxchuc— The two systems are connected at the higher levels. (8).
4. Tenejapa— The tow systems are connected at the higher levels and both are embodied in the principales. (8).

H. Tzotzil—

1· San Pedro Chenalho— The two systems are both subsumed under a single hierarchy of offices. (9).
2. Chamula— The two systems are linked in the persons of the principales. (8).
3. Zinacantán— The offices of the principales and the Mayordomo Rey both serve to link the systems together. (8).

I. Midwest Highlands—

1. Lake Towns— The two organizations are completely connected and form a single hierarchy· (10).
2. Chichicastenango— The politico-religious system constitutes a single hierarchy. (10).

Summary

In Chan Kom and among the Chorti the two systems are separated. This seems to hold true for both the Pokoman and Kekchi as well. In Northwest Guatemala, Chiapas, and the Midwest highlands the tendency is towards a great deal of connection between the two systems. The greatest degree of connectedness is found in the Midwest highlands and the Tzotzil town of Chenalho where the two organizations constitute a single hierarchy.

IV

To what degree is the communal-ceremonial organization tied to the church in the stewardship of the saints?

(1-less connected; 10-more connected)

A. Yucatan—

1. Chan Kom— In the absence of a well-defined ceremonial organization it is not possible to speak of a close connection between the church and a ceremonial organization. The cofradías seem to play a relatively small role. (1).

B. Chorti—

1. Jocotán, Olopa, and Quetzaltepeque— An increased emphasis on the cofradía system (compared with Chan Kom) parallels a somewhat closer connection between the church and the ceremonial organization. The mayordomos are expected to care for the church, although the images of the saints are maintained apart from the church in a cofradía house. (5).

C. Kekchi—

1. Chamelco— Since the cofradías are the sole ceremonial organization and as these are almost completely linked with the church (though maintaining separate cofradía houses), the situation for Chamelco more closely resembles that of the Midwest than it does the remainder of Eastern Guatemala. (7).

D. Pokomán—

1. San Luis Jilotepeque— In the stewardship of the saint the cofradías are closely linked to the church; however, the cofradías also maintain certain Pokomán rituals and prayers at their monthly meetings. (6).

E. Jacaltec—

1. Santa Eulalia— While Christian ceremonial organization is completely tied to the church, the non-Christian

prayermakers' organization is only weakly tied to the church. This is the result of a de-emphasis on the cofradía system in the area. (2.5).
2. Jacaltenango— As the cofradías are distinct from the prayermaker (who constitute the ceremonial organization) the church and ceremonial organization are not connected through the stewardship. (2·5).
3. San Miguel Acatán— As there are no cofradías there is no connection through a stewardship. (2).

F. Mam—

1. Todos Santos— Church organization partially links it to ceremonial organization. (4).
2. Santiago Chimaltenango— The mayordomos are connected to the church through the stewardship. As the mayordomos are part of the ceremonial organization they help to partially relate it to the church· (5).

G. Tzeltal—

1. Aguacatenango— They appear to be closely related through the stewardship. (7).
2. Amatenango— The church and ceremonial organizatios appear to be closely linked through the stewardship. (8).
3. Oxchuc— The source material fails to answer this.
4. Tenejapa— The two are highly linked through the stewardship· (8).

H. Tzotzil—

1. San Pedro Chenalho— The church and ceremonial organization are scarcely linked at all. The church is not allowed any jurisdiction or participation in the activities of the ceremonial organization. (2).
2. Chamula— The two are almost completely separated. (2).
3. Zinacantán— The church and the ceremonial organization are largely independent of one another. (2)·

I. Midwest Highlands—

1. Lake Towns— The ceremonial organization in completely linked to the church in the stewardship of the saints. (10).

2. Chichicastenango— The ceremonial organization is completely linked to the church in the stewardship of the saints· (10).

Summary

The distribution seems to agree with the conclusion of Dr. Tax that it is largely Yucatan and the Jacaltec (separated) as opposed to the Chorti, Mam, and Midwest highlands (connected). To the former I would add the Tzotzil, and to the latter, the Tzeltal, Pokomán, and Kekchi.

V

To what degree can we speak of ritual as being pagan or Catholic?

(1-pagan — 10-Catholic)

A. Yucatan—

1. Chan Kom— Ritual seems to be largely in the hands of shamans. It centers on agriculture, rain-making, and pagan gods. (1).

B. Chorti—

1. Jocotán, Olopa, and Quetzaltepeque— A greater degree of ritual centers upon church activities here than in Chan Kom. There is still a great deal of pagan ritual centering on rain and agriculture· (3).

C. Kekchi—

1. Chamelco— Both pagan and Catholic ritual are present and distinct from one another. Community ritual in the town is largely Catholic, while domestic ritual in the hills is highly pagan. (5).

D. Pokomán—

1. San Luis Jilotepeque— I would consider the ritual to be about midway between pagan and Catholic. Tumin and Gillin treat it as a new emergent form which is neither Catholic nor Pokamán. (5).

E. Jacaltec—

1. Santa Eulalia— Both Catholic and pagan ritual are present and distinct from one another· The ritual conducted at the household level and by the prayermakers is largely pagan, while that conducted by the church organization is largely Catholic. (5).
2. Jacaltenango— Both appear to be present and distinct. (5).
3. San Miguel Acatán— Both appear to be present and distinct. (5).

F. Mam—

1. Todos Santos— Both present and distinct with tendency toward the pagan. (3.5).
2. Santiago Chimaltenango— Both are present and distinct from one another. (5).

G. Tzeltal—

1. Aguacatenango— Both pagan and Catholic ritual appear to be present. The main fiestas are Catholic while the agricultural rites are largely pagan. (6-7).
2. Amatenango— The tendency is towards Catholic ritual at the community level and pagan ritual at the individual level. (6-7)·
3. Oxchuc— Ritual appears to be largely pagan. (3-4).
4. Tenejapa— Ritual in the cabecera is largely Catholic; that of the parajes is largely pagan. (5).

H. Tzotzil—

1. Chenalho— Ritual is largely pagan. (2)·
2. Chamula— Ritual is largely pagan, although some emphasis on Catholic ritual as well. (3.5).
3. Zinacantán— Ritual is largely pagan. (2).

I. Midwest Highlands—

1· Lake Towns— Ritual at the community level is almost entirely Catholic. (10).
2. Chichicastenango— Ritual is almost entirely Catholic. (10).

Summary

The highest degree of pagan ritual is found in Yucatán and the Tzotzil area. The Kekchi, Chorti, Pokomán, Tzeltal, and Northwest highlands seem to occupy an intermediary position with a rather sharp distinction between pagan and Catholic ritual, but with both being present. The Catholic extreme is found in the Midwest highlands.

VI

Are social relations sacred or secular?

(1-sacred — 10-secular)

A. Yucatan—

1. Chan Kom— Social relations are largely sacred· (2-3).

B. Chorti—

1. Jocotán, Olopa, and Quetzaltepaque— Social relations are permeated with the sacred. (2-3).

C. Kekchi—

1. Chamelco— It is difficulty to make a judgment here as the external Catholicity and the complex division of labor favor a secular interpretation; while the large number of "folk beliefs", beliefs in curers and witches, diviners, and household altars and ritual favor a sacred interpretation. (5).

D. Pokomán—

1. San Luis Jilotepeque— Here, as with the Kekchi, we have a mingled sacred and secular situation. (5)·

E. Jacaltec—

1. Santa Eulalia— Social relations are sacred. Religion permeates home life. Every office in the civil and religious hierarchies is sacred in some of its aspects. Community misfortunes are blamed upon the inefficency of the prayer-makers. (3).

2. Jacaltenango— relations seem to be highly sacred. (3)·
3. San Miguel Acatán— evidence is lacking.

F. Mam—

1. Todos Santos— Social relations tend toward the sacred, though to a lesser degree than among the Jacaltec. (4).
2. Santiago Chimaltenango— Social relations tend towards the sacred, though to a somewhat lesser degree than the Jacaltec. (4)·

G. Tzeltal—

1. Aguacatenango— Social relations are highly sacred. (3).
2. Amatenango— Social relations are highly sacred. (3).
3. Oxchuc— Social relations are highly sacred. Particularly with reference to witchcraft as a means of social control· (3).
4. Tenejapa— Social relations are highly sacred. (3).

H. Tzotzil—

1. San Francisco Chenalhó— Social relations are highly sacred. (2).
2. Chamula— Social relations are largely sacred. (2).
3· Zinacantán— Social relations are largely sacred. (2).

I. Midwest Highlands—

1. Lake Towns— Social relations among the Lake Towns are largely secular with most sacred activity being relegated to especialists. (8-9).
2. Chichicastenango— Situation similar to that of the Lake Towns. (8-9).

Summary

Social relations may be considered to be sacred in varying degrees of intensity throughout the Mayan area. The one exception to this generalization is the Midwest highlands area where there is a greater degree of secularity. Chan Kom, the Northwest highlands, and the Chiapas area seem to have the greatest degree of intensity favoring the sacred. The Chorti, Kekchi, and Pokomán appear to occupy an intermediary position.

PATRONES CULTURALES MAYAS ANTIGUOS Y MODERNOS EN LAS COMUNIDADES CONTEMPORANEAS DE YUCATAN

Por ALFONSO VILLA ROJAS

1. *Introducción*

En las páginas que siguen hemos hecho el intento de presentar una visión panorámica de las variaciones culturales que se observan en la actualidad a través de la Península, tomando en consideración no sólo los patrones de conducta que caracterizan a las comunidades avanzadas de tipo semiurbano del Estado de Yucatán sino, especialmente, a las más aisladas que todavía se mantienen apegadas al cultivo del maíz, al uso de su lengua y a los modos de la tradición indígena.

Por lo que se refiere al uso de la lengua Maya, ha ocurrido un acentuado decremento en el curso de los últimos 50 años, pues, de unos 227,883 hablantes monolingües que existían en toda la Península en 1910, han quedado reducidos a unos 25 ó 30 mil en 1960; el último dato exacto que se tiene a este respecto es el que corresponde al Censo de 1950 en el que se da un total de 50,209. (Sobre los Censos de hablantes indígenas de las últimas décadas, véase De la Peña, 1950, p. 95). Sin embargo, incluyendo a los bilingües, el número de hablantes del Maya llega casi al 60% de la población total.

Como se podrá ver en las páginas en que nos ocupamos del perfil de la cultura, la tradición aborigen está muy desigualmente repartida a través de la Península, pues, mientras en unas partes como Quintana Roo, sobresalen elementos de ella, en otras, como el Sureste de Campeche o la zona urbana de Mérida, ya casi han desaparecido al ponerse en contacto con los modos de vida modernos.

Nos ocupamos, también, aunque muy someramente, de los factores principales que hubieron de intervenir en esa diferen-

ciación que ahora se observa en la Península, especialmente a partir del sacudimiento social que ocasionó la llamada "Guerra de Castas" y, poco después, el auge de la industria henequenera que vino a precipitar la transformación de la estructura socio-económica hasta entonces existente.

Finalmente, al pasar nuestra atención a casos concretos de patrones culturales, hemos puesto énfasis en los más sobresalientes o significativos, ya que nos era imposible cubrir todo el campo de las relaciones sociales en las pocas páginas de un simple artículo.

Nuestro interés principal no ha sido definir lo folk de lo urbano, como con tanta maestría hizo el Dr. Redfield, sino mostrar aquellos aspectos donde los patrones de cultura se apegan más a la tradición indígena, en contraste con los otros donde ya ésta se ve muy borrosa. Tuvimos en mente la posibilidad de señalar puntos de comparación con otros grupos del área Mayance, donde todavía se encuentran formas de vida, actitudes e ideas, marcadamente influidas por la citada tradición.

Población y Lengua

De acuerdo con el Censo de 1950, la población de la Península de Yucatán estaba integrada por 665,964 individuos, distribuidos del modo que sigue entre las tres entidades que la componen:

Densidad de población por entidades

Entidades	Número de habitantes	Superficie en Km.²	Habitantes por Km.²
Yucatán	516,899	38,508	13.2
Campeche	122,098	50,952	2.4
Quintana Roo ..	26,967	50,843	0.5
TOTALES ..	665,964	140,303	4.7

Como se ve, Yucatán aporta el 78% de la población, no obstante contar con sólo el 28% de la superficie de toda la Península. Esta mayor concentración de habitantes en la parte norte de la Península es cosa que ya existía desde los tiempos prehispánicos debido, posiblemente, a mejores condiciones de suelos, clima y agua; posteriormente, con la llegada de los blan-

cos, la situación se acentuó, quedando prácticamente despobladas las zonas que forman hoy el Territorio de Quintana Roo y parte sur de Campeche. Ya desde principios de la Colonia esas zonas habían quedado como refugio de indios alzados e idólatras, según hacen notar Sánchez de Aguilar (1937, p. 39) y otros cronistas de la época (Véase especialmente Scholes y Roys, 1948).

Pasando ahora al aspecto lingüístico, tenemos que es el Maya el único idioma indígena que se conoce a través de la Península. Para dar idea de su importancia en la vida de la región, reproducimos aquí las cifras de hablantes que le corresponden según el Censo antes citado:

Hablantes de la lengua maya. (Censo de 1950)

	Población de más de 5 años de edad	Hablan maya solamente	Hablan maya y español	Total hablantes del maya	%
Yucatán	437,493	43,523	235,857	279,380	63.8
Campeche ..	103,086	5,351	27,465	32,816	31.8
Q. Roo	21,937	1,335	8,264	9,599	43.7
TOTALES ..	562,516	50,209	271,586	321,795	57.2

Como se ve, no obstante ser Quintana Roo la entidad con los grupos indígenas más atrasados de la Península, éstos se han reducido mucho en número, concentrándose en los bosques de la parte central, en tanto que, pobladores foráneos llegados de lugares diversos de la República se han establecido en las zonas norte y sur. Esto explica que el número de hablantes del Maya en tal región sea menor del que podía esperarse.

Por lo que se refiere al Estado de Campeche, la población de lengua Maya se encuentra concentrada casi toda en los cuatro municipios del noreste que colindan con Yucatán y Quintana Roo; de manera especial sobresalen los de Calkiní y Hopelchen, donde el uso del Maya es casi general.

En el Estado de Yucatán la situación es distinta, pues allí no existe un solo municipio donde no se hable esa lengua; sin embargo, el número de hablantes aumenta en densidad a medida que se avanza hacia el sureste de la ciudad de Mérida; en la parte más alejada que colinda con Quintana Roo, es donde

se encuentran todavía los núcleos indígenas con mayor número de monolingües. (Véase Manuel Germán Parra, 1950).

El perfil de la cultura a través de la Península

Los datos que acabamos de presentar nos dan una primera aproximación al cuadro cultural que ofrece la península yucateca en la actualidad, ya que las zonas de mayor concentración de hablantes del Maya señalan los rumbos donde la tradición indígena se hace más acentuada. En sus líneas esenciales el perfil de la cultura en la Península resulta bastante simple, pues de una zona marcadamente urbana representada por la ciudad de Mérida y sus alrededores, se pasa gradualmente (a medida que se avanza hacia el Territorio de Quintana Roo), al mundo de lo indígena, donde usos, costumbres y creencias revelan su filiación con el pasado maya.

Al tocar este punto, Redfield (1937, pp. 171-2) recurrió a un símil que representa el caso con bastante aproximación, diciendo que:

> "Imagínense a Yucatán a manera de una escalinata que va desde la civilización moderna hasta modos de vida primitivos característicos del pasado. La escalinata se extiende hacia el Sureste. Sobre el escalón más alto, en la esquina noroccidental de la Península está Mérida, la única ciudad, que es ocho veces mayor que la comunidad que le sigue en tamaño. En ella los españoles establecieron el centro de la civilización y de la nueva autoridad que llevaron a Yucatán y, desde allí, a partir de entonces, han emanado prácticamente todas las influencias impulsoras de cambio cultural".

Es de hacerse notar que, en este trazo esquemático, Redfield pasó por alto la situación existente en el Estado de Campeche, donde la tradición maya se hace más palpable en los Municipios del noreste y apenas perceptible en los del suroeste (El Carmen y Palizada), donde ya el uso del Maya se ha perdido por completo. La parte sur de este Estado (de Silvituk para abajo) apenas ahora empieza a ser poblada por mayas venidos de los otros municipios, los cuales son bilingües y con formas culturales muy semejantes a las de los nativos de Dzitás (Yucatán).

Deteniéndonos ahora por un momento en estas variantes regionales que hemos citado, se tiene que, en la zona más ade-

lantada que está bajo la influencia inmediata de la ciudad de Mérida, con una superficie aproximada de 16,000 Km.^{2}, residen 373,506 habitantes, o sea alrededor del 60% de la población total de la Península, según el Censo de 1950 que venimos siguiendo. Es en esta zona donde tiene su asiento la industria henequenera de la que depende la mayor parte de sus pobladores; los productos básicos de la alimentación diaria, como son el maíz y el frijol, se tienen que importar de las zonas aledañas, ya que la tierra está casi toda ocupada por los plantíos de henequén. Aparte de esto la zona se caracteriza por su mayor desarrollo industrial, comercial y cultural, con ferrocarriles y carreteras que facilitan el contacto con las cosas e ideas del mundo exterior. El uso del español se encuentra aquí bastante generalizado, aunque sin eliminarse por completo el empleo ocasional del idioma nativo. Por lo que toca al traje, se nota ya un marcado desplazamiento de los elementos típicos de la indumentaria indígena en favor del modo de vestir importado de la ciudad. La habitación es de mejor calidad, lo mismo que el mobiliario doméstico. La acción de la escuela está bastante extendida y, en general, la actitud de la población es favorable a todo lo que signifique progreso· Las formas de la tradición indígena, aunque todavía presentes en muchos aspectos de la vida diaria, se van relegando a segundo término, como cosas de un pasado que tiende a desaparecer.

Ya fuera de esta zona, la influencia maya se va mostrando con mayor vigor, tanto en el aspecto racial como en el cultural, así como en el uso del idioma nativo. Inclusive en lugares como Dzitás, que es punto comercial con servicios de ferrocarriles, luz eléctrica, dispensario médico y otras facilidades de la vida moderna, presenta un marcado predominio de los modos de vida indígena; por lo menos, según Redfield (1941, pp. 35-43) alrededor de dos tercios de su población viven de hacer milpa y prefieren hablar en Maya que en español. Puede considerarse como lugar de transición entre la cultura semiurbana de la zona henequenera y la de carácter marcadamente rural que se encuentra en la zona maicera, de población desperdigada, que habita chozas de palma, habla en lengua Maya y conserva en mayor grado las huellas de la antigua tradición aborigen. En este sentido, la cultura de los Mayas de Campeche se asemeja más a la de Dzitás que a la de los simples milperos de los pueblos periferiales de Yucatán.

Siguiendo hacia el interior, rumbo al sureste, se llega a estos pueblos periferiales que bordean con el Territorio de Quintana Roo; de ellos procede la mayor parte del maíz que se consume en la Península. Los nativos de estos lugares son marcadamente indígenas, tanto en su físico como en sus costumbres; de manera especial se acentúa esta indianidad en la faja que se extiende de Chemax hasta Peto. Es allí donde se encuentran en mayor número los hablantes monolingües del Estado de Yucatán y, por lo tanto, de toda la Península. Entre los municipios más conservadores de esta región son de mencionarse los de Chichimilá, Tekom, Tixcacalcupul, Kaua, Cuncunul y Chan Kom. Como es de suponerse, el interior de esta región se mantiene todavía bastante aislada, sin ferrocarriles ni vehículos de ninguna clase; el único modo de recorrerla es a pie o a lomo de mula. Es de indicarse que, no obstante este aislamiento y pobreza cultural en que se encuentra, sus pobladores son bastante hospitalarios, así como respetuosos de las órdenes que proceden de las autoridades estatales y federales. Cuentan con algunas escuelas, comercio limitado, su iglesia u oratorio y el edificio municipal que corresponde a las autoridades locales. En esta región comienza a encontrarse monte alto, aunque no tanto como el que se encuentra en Quintana Roo, donde abunda el chicozapote, el cedro y algo de caoba.

Ya dentro de este Territorio, en su parte central, tienen su asiento los grupos indígenas más conservadores, aislados y ariscos de toda la Península; durante varias generaciones se habían mantenido al margen de todo contacto exterior, desde el tiempo de la Guerra de Castas originada en 1847. Estos indígenas, organizados en forma tribal en el fondo de la selva, fueron conocidos en el resto de la Península con el nombre de "los sublevados de Chan Santa Cruz", debido a que tenían como capital y santuario el sitio llamado Chan Santa Cruz. En la actualidad este lugar es designado como "Carrillo Puerto", nombre de un líder yucateco.

A partir de 1901, en que las fuerzas del Gobierno tomaron ese lugar, los indios lo abandonaron y su subdividieron en tres sub-tribus, estableciendo cada cual su propio santuario. Estas sub-tribus subsisten hasta el presente y se les designa por el nombre del santuario que les corresponde, a saber: el grupo de Chunpom, el de Chan-cah y el de X-Cacal· Los dos primeros están ya en proceso de desintegración, no así el último, que

todavía mantiene su cohesión, aunque ya bajo la supervisión de las autoridades federales. La población total de estos tres grupos es de unos 4,000 individuos aproximadamente, de los que una tercera parte desconoce el español y el resto comienza a entenderlo. Aparte de esa población autóctona reside en esta parte central (que forma la Delegación de Carrillo Puerto) un tanto igual de gente foránea, llegada de Yucatán y otros lugares de la República, la cual tiene su asiento en Carrillo Puerto y lugares situados sobre la carretera. Carrillo Puerto sirve de cabecera y cuenta con escuelas, telégrafos, correos, un hospital, varias tiendas, fondas y hospederías.

Aparte de este numeroso grupo de foráneos que ahora reside en este punto que un tiempo fue la capital sagrada de los indios rebeldes, la región ha perdido parte de su aislamiento al ser atravesada, en fecha reciente, por una magnífica carretera que conecta los puntos de Mérida-Peto-Carrillo Puerto-Bacalar-Chetumal.

Como decíamos, la sub-tribu de X-Cacal, con una población actual de mil habitantes aproximadamente, es la única que todavía mantiene su cohesión y la misma organización que nosotros conocimos al estudiarla en 1935-36, según nos ha informado la doctora Charlotte Zimmerman, que estuvo allí en 1961. Este grupo se compone de 8 pequeños pueblos y de un santuario que les sirve de cabecera. Las chozas, sin excepción, están construidas de palma y bajareque y desperdigadas de modo irregular en torno del pozo o cenote que existe en cada lugar; de modo que en ellos no hay calles ni tampoco demarcación de solares domésticos como se observa en el resto de la Península.

Otra característica de estos poblados de Quintana Roo es que las chozas se agrupan por familias, quedando las de los hijos casados junto a las de los padres. Además, las milpas están situadas a corta distancia de los pueblos, de modo que los nativos pueden ir y volver de ellas el mismo día, cosa que no siempre sucede con los milperos de Yucatán o Campeche, los cuales suelen tener sus milpas a 20 y 30 kilómetros de donde residen.

Aparte de la milpa, cuya cosecha utilizan exclusivamente para subsistir, los nativos de esta región dedican parte de su tiempo a la extracción de chicle, el cual les sirve para comerciar con los pocos traficantes foráneos que, de vez en cuando, pasan por sus pueblos. Aquí el chicle es la fuente principal de sus recursos monetarios.

Por lo que toca a su forma de gobierno, está basada en una organización político-religiosa en la que el puesto más alto está ocupado por un sumo pontífice que hace las veces de gran consejero en todos los problemas de administración pública que confronta el grupo. Se le siguen en autoridad otros jefes de carácter militar con grados tales como los de capitán, teniente, cabo, etc. La actitud religiosa lo permea todo y no se aborda ningún asunto serio sin antes invocar el favor de la Santa Cruz, Jesucristo y varios santos mediante misas u otras funciones ceremoniales. Para estas funciones existe una iglesia mayor en el santuario que sirve de cabecera y otras de menos importancia en los pueblos circunvecinos.

El grupo continúa mostrándose un tanto reacio a perder su autonomía, no obstante el empeño que pusimos para que reconociera la autoridad del Gobierno Federal, hasta el punto de lograr que se les entregaran tierras ejidales. De todos modos, siguen manteniendo su cohesión y practicando sus usos y costumbres en forma casi igual a como lo hacían hace un cuarto de siglo.

Es en este grupo, sin duda alguna, donde el ambiente indígena se hace notar con mayor fuerza que en cualquier otro lugar de toda la Península, percibiéndose esto tanto en las actitudes, prácticas y creencias en general, como en el físico y en el uso generalizado de la lengua maya. Ya más adelante tendremos oportunidad de ocuparnos nuevamente sobre este punto.

Ahora, como simple detalle comparativo, quisiéramos hacer mención de algunas características de los grupos mayas que habitan en la vecina colonia de Honduras Británica; de manera especial las de la parte norte de esta colonia.

De acuerdo con Gann (1918, p. 13), los grupos de esta zona son los mismos que habitaban la parte central de Quintana Roo y que, perseguidos por tropas del Gobierno mexicano, se pasaron del otro lado del Río Hondo hacia fines del siglo pasado, estableciendose en los alrededores de Corozal. Aquí se hizo más frecuente su contacto con gentes de afuera y pronto hubieron de perder muchas de sus viejas formas culturales; ya por el tiempo (1915) en que Gann los estudió se hacía manifiesto este cambio y, así, nos hace saber que:

> "Entre las indias de Honduras Británica ya van desapareciendo rápidamente las viejas costumbres: así, hilar y tejer ya no se practican más y la manufactura de cerámica ha venido a quedar

como algo inútil debido a la introducción de vasijas baratas de hierro y de loza; lo mismo sucede con las velas que han sido sustituidas por lámparas de petróleo e, inclusive, el metate está siendo rápidamente eliminado por los molinillos metálicos de nixtamal. Por lo que toca a los hombres, su tiempo lo ocupan en la milpa y en cazar, pescar o hacer casas y canoas; en ocasiones se ocupan, también, de tareas reservadas más bien a la mujer, tales como hacer petates y canastos o, aún, hilar y tejer". (*Ibid.*, p. 17).

Por ese tiempo Gann calculaba que existían entre 5,000 y 6,000 indígenas en esa zona. Más adelante su número había decrecido a sólo 4,498, tomando en cuenta a los de Corozal y Orange Walk y su idioma estaba siendo rápidamente sustituido por el español, hasta el punto de que ya muchos lo habían olvidado. (Thompson, 1930, p. 40). Así es que, prácticamente, estos grupos ya están casi tan aculturados como los que residen en la zona de Mérida, en Yucatán.

En cambio, los mayas que habitan en Socotz, en la parte central que linda con Guatemala, conservan costumbres, creencias y prácticas agrícolas muy semejantes a las conocidas en Yucatán y Quintana Roo. (Véase Thompson, *Ibid*·, caps. VI-VII). Es de hacerse notar que estos indígenas proceden de los contornos de la Laguna de Tayasal, en el Petén y que, al decir de Thompson, hablan la misma lengua que los de Yucatán. (*Ibid.*, p. 37). En pueblos situados más hacia el sur de esta colonia se encuentran otros grupos mayances de procedencia Chol, Kekchí y Mopán que llegaron a Guatemala en las postrimerías del siglo pasado. Sus costumbres, aunque en algunos puntos bastante similares a las de los mayas de la Península, difieren en otros como para considerarlos aparte, de modo que no nos ocuparemos más de ellos. El lector interesado puede consultar con provecho la obra de Thompson que ya hemos citado.

La tradición indígena y los factores de cambio reciente

De acuerdo con este plan de extremada síntesis que estamos siguiendo, en el que nuestros datos se limitan a lo más indispensable para entender la situación existente en los grupos indígenas de hoy, viene al punto añadir unas líneas sobre la hondura y amplitud que alcanzó la tradición maya en la Península y las razones de su diferenciación actual.

Desde luego, es de recordarse que estos modos de vida indígenas que tan extendidos estuvieron en tiempos pasados no han de tomarse como reflejo *exacto* de los que existieron en la época prehispánica, dado que, la influencia de frailes, conquistadores y demás gente que en los últimos cuatro siglos ha tenido contacto con ellos, los ha alterado en grado diverso en todas sus manifestaciones. A este respecto ya Redfield ha hecho notar, con su claridad característica que:

> "Cuando asentamos que un elemento de la cultura contemporánea es *indio*, sólo queremos decir que representa una continuidad de tradición con los modos de vida que existieron en Yucatán antes de llegar los españoles, más bien que una continuidad de la tradición europea... La cultura actual de Yucatán constituye un modo de vida integrado y unificado que no representa ni la cultura indígena original y, tampoco, la de España, sino un tercer producto. Tampoco es la suma de elementos indios e hispanos, sino un nuevo desarrollo que resultó del contacto de culturas diversas". (1962, pp. 363-64).

No obstante lo anterior, el impacto de la tradición indígena se deja notar dondequiera que uno vaya en la Península, ya que, inclusive, la ciudad de Mérida presenta no pocos rasgos de ella. Este sabor étnico lo permea todo: desde el tipo físico y la cultura material, hasta los manerismos, gestos y aspectos menos formales de la vida diaria. De todos es bien sabido el sello peculiar que la fonética maya ha dejado en el español que se habla en la Península.

Esta preponderancia de la tradición indígena que todavía se nota en la Península, resulta fácil de entender si se toma en cuenta que, hasta mediados del siglo pasado, los modos de vida fueron más bien estáticos, con una economía pobre, casi de simple subsistencia y de escasos contactos con el mundo exterior. La población maya cubría casi toda la Península, salvo algunos puntos como Mérida, Campeche, Valladolid, Izamal y algunos más que servían de asiento a los grupos blancos de escasa densidad. Para dar idea del dominio de la tradición aborigen en el área que nos ocupa, cabe decir que, en 1760, un viajero que la visitó en comisión oficial, dio a saber que "...no oyó una palabra de español en todos los pueblos que visitó desde el Carmen hasta Campeche, y desde aquí hasta Mérida" ("Documentos para la historia de Yucatán"), 1938, p.

78). Cosa similar asienta el teniente Cook, que en 1765 atravesó la Península por el lado opuesto, o sea, de Bacalar hasta Mérida; según sus palabras, "Desde el bosque hasta Mérida, se pasa por 14 pueblos indios, en todos los cuales hay una especie de templo, o lugar para el culto..." (1936, p. 11).

Al entrar el siglo inmediato las cosas comenzaron a cambiar debido, en buena parte, a la terminación del período colonial en 1821, suceso que vino a despertar la iniciativa y espíritu de progreso de la clase dominante con sede en la ciudad de Mérida. Por lo que toca a la masa rural del interior, siguió más bien su vida rutinaria con marcado predominio de los usos y costumbres indígenas. Esto se puede apreciar con toda claridad en los relatos dejados por Stephens, quien recorrió buena parte de la Península entre 1841 y 1842. Todavía por este tiempo se encontraba tan generalizado el empleo del idioma maya que, inclusive entre los blancos, solían existir algunos grupos que ignorasen el español; así, al hablar del poblado de Nohcacab (en las cercanías de Ticul), el autor citado asienta que: "Como muchos de los blancos no hablaban castellano, la conversación se hacía en lengua maya". (1937, cap. XVI, p. 266).

En cambio, tomó luego impulso inesperado al ocurrir el tremendo sacudimiento social de la Guerra de Castas (1847-53) que tan hondamente habría de alterar el orden establecido. Poco después, la creciente demanda de henequén por parte de mercados extranjeros dio origen al desarrollo de las grandes plantaciones de esa fibra y con ello a la transformación de la economía peninsular que, de una condición de simple subsistencia pasó a otra de intercambio comercial y rápido progreso. Al tratar de este punto, Paul Chardon hace notar que:

> "La economía de Yucatán llegó a depender cada vez más de las cosechas del trigo norteamericano y los efectos de esto fueron inmediatos y drásticos. La fibra del henequén, usada anteriormente en grado considerable para la manufactura local de cables y otros productos, pasó a emplearse de modo inmediato y casi exclusivo en la exportación del material en bruto para hacer hilo de engavillar". (1961, p. 32).

Como es de suponerse, el auge de esta industria henequenera en las últimas décadas del siglo pasado trajo consigo el establecimiento de ferrocarriles, caminos, telégrafos, empleo

de maquinaria pesada, apertura de bancos, escuelas, clubes y asociaciones diversas, alteración del sistema de tenencia de la tierra y, en general, de los factores más significativos del orden económico, tecnológico y social. Todos esos cambios se fueron ensanchando a partir de la ciudad de Mérida hasta alcanzar un radio aproximado de 70 kilómetros, más allá del cual resultaba incosteable el transporte de la fibra.

El cultivo del maíz fue sustituido por el del henequén y el indígena pasó a depender directamente de la hacienda como simple peón, sujeto a las exigencias y normas del nuevo sistema de producción mecanizado. Los modos de la tradición fueron así pronto eliminados por los de la técnica. Las viejas prácticas, creencias y ceremonias conectadas con la vida de la milpa fueron perdiendo vigencia y quedando relegadas a las zonas periferiales de ritmo todavía tranquilo y conservador. En nuestros días, luego de 4 ó 5 generaciones transcurridas bajo este proceso de creciente transformación, ya las diferencias son bastante grandes entre los grupos urbanos que ocupan los tramos más altos de la "escalera cultural" de Redfield y los que, aislados en las selvas de Quintana Roo han hecho un esfuerzo deliberado por revivir y conservar sus viejas instituciones y costumbres. En las páginas que siguen, habremos de limitarnos a señalar los patrones de cultura más relevantes que se encuentran en las comunidades Mayas de tipo progresista, así como de las otras que se mantienen con la vista puesta en el pasado. Las primeras predominan en el Estado de Yucatán y las otras en la parte central de Quintana Roo. Antes de pasar a este punto, precisa indicar que las comunidades Mayas con patrones modernos a que habremos de referirnos son aquellas que, aunque bilingües, conservan todavía la vitalidad de su lengua materna y, por otra parte, siguen cultivando el maíz como recurso principal de su economía. Por lo general, estas comunidades se encuentran al borde de carreteras o vías de ferrocarril; este es el caso de Pisté y de Dzitás que habremos de tomar como puntos de referencia.

Patrones de cultura en las comunidades Mayas contemporáneas

APARIENCIA DE LOS PUEBLOS. En las comunidades avanzadas, el pueblo presenta sus calles trazadas a cordel y una plaza central a cuyos lados están los edificios públicos tales

como la Iglesia, las Oficinas de Gobierno, las tiendas y salones de recreo. En esta sección del pueblo se observan en mayor número los edificios de mampostería, quedando en la periferia los de techo de palma.

En los pueblos de la región de X-Cacal (Quintana Roo) el patrón de poblamiento es netamente indígena, con las chozas de palma y bajareque desperdigadas sin orden alguno entre la maleza o la arboleda; no hay calles ni tampoco demarcación de solares. Los agrupamientos de chozas que suelen verse están determinados por relaciones de parentesco, pues, los hijos se establecen junto a la residencia de los padres. No hay plaza pública, ni oficinas de Gobierno, aunque una choza de mayores proporciones sirve de Iglesia.

INDUMENTARIA. El patrón europeo de pantalón, camisa y zapatos se va generalizando entre los hombres a través de Yucatán y Campeche, en tanto que, por parte de las mujeres, el cambio es más lento, aunque tiende a extenderse en favor del traje citadino que incluye prendas íntimas antes insospechadas.

En Quintana Roo, las prendas masculinas de uso diario se componen de calzón corto, camisa de manga ancha y larga, alpargatas y sombrero de palma de manufactura local. El traje de gala es similar, sólo que el calzón es largo, con adornos tejidos en la boca-pierna y, también, al frente de la camisa. El modelo es peculiar y distintivo del grupo. Como adorno especial, los jefes suelen llevar en la oreja izquierda un arete de oro en forma de rosa estilizada; adorno similar usaban los Itzaes de Tayasal, pues, según Villagutierre "... algunos (traían) en las orejas, unas rosillas de oro o de plata, muy bajo". (1933, Libro VIII, cap. XII, p. 385).

Las mujeres visten al modo tradicional de las indias de Yucatán, es decir, de enagua, huipil y rebozo, faltándoles solamente las pantuflas, pues, por lo común, van descalzas aún cuando vistan de lujo con el llamado "terno" prenda semejante al huipil con muy elaborados bordados de forma geométrica. Como adornos llevan aretes y collares, el uso de los cuales les era conocido desde la época prehispánica.

Las prendas masculinas se acercan más al estilo de corte occidental que al que tenían en los tiempos prehispánicos cuando, en vez del calzón de manta se usaba el *maxtli* y, en lugar de la camisa, una especie de capa anudada al hombro. Como se sabe, el *maxtli* consistía en una tira de manta larga que se

pasaba entre las piernas, se anudaba en la cintura de modo que un extremo colgase al frente y otro por detrás. Esta prenda, llamada *huit* entre los Mayas, era usada hasta hace unos años en rancherías apartadas del oriente de Yucatán. (Redfield & Villa Rojas, 1962, p. 41); en la actualidad suele verse por estos lugares a nativos que, sobre el calzón corto, llevan un delantal que les cubre totalmente de la cintura a las rodillas; se le llama simplemente *baktan nok* (ropa de envolver) y, posiblemente, procede del antiguo *maxtli* o *huit*. Por lo que se refiere a la camisa, se usaba, entre los principales, "... una xaquetilla de manta de algodón de muchas vetas de colores y sin mangas que se llamaba xiquel *(xicul)* que quiere decir ropa de trabajar". ("Relación de Moxopipe", 1938, p. 198). En suma, aunque las prendas que luego adoptaron los indígenas tenían más parecido con las de origen hispano, existieron algunas que no se apartaron del todo de las que ya les eran conocidas.

Cosa similar puede decirse de las prendas femeninas que consistían en enaguas que les cubrían de la cintura hasta más abajo de las rodillas "... y de la cintura para arriba una toca de algodón arronjada por encima del un hombro y por debajo del sobaco en contra, de suerte que quedaban cubiertos los pechos; y esta toca se llamaba *rubul*". ("Relación de Moxopipe", Ibid. p. 199). La cabeza solían cubrírsela con una especie de rebozo o chal que se ponían doblado o arrollado, tal como todavía se ve entre las mujeres Tzeltales y Tzoltziles de Chiapas. Usaban, también, aretes, collares y narigueras. Inmediatamente después de la Conquista comenzaron a usar el *huipil*, según se asienta en la "Relación" citada y otras de la misma colección. Por lo común iban descalzas y sólo cuando iban de viaje usaban alpargatas *(xanab)*.

MOBILIARIO. En las comunidades más desarrolladas ya se ha sustituido buena parte del antiguo mobiliario por artículos de la ciudad, incluyendo los de loza, peltre o plástico. Algunas ya tienen hasta radios. En cambio, en las de carácter conservador, se siguen usando el metate, así como las ollas, cántaros y otros objetos de barro, jicaras, calabazos y pequeños banquitos de troncos (caanché) y mesas pequeñas, igualmente bajas. Sobre esto último cabe decir que a medida que la comunidad avanza en su desarrollo, aumentan en altura y en forma los asientos y las mesas. También son comunes en estos lugares aislados los cestos y canastos de formas y tamaños diversos, así como las

bolsas o redes de henequén. Desde luego, la hamaca es de uso general en la Península, aunque de calidad mejor en los lugares urbanos. Otro elemento bastante común a través de la Península es el fogón de tres piedras; sin embargo, sólo en Quintana Roo se mantiene el culto del fuego en el sentido de considerarlo sagrado y objeto de cuidado continuo para evitar que se apague hasta llegar la noche de Viernes Santo, fecha en que todo fuego debe desaparecer. Al amanecer del Sábado de Gloria se hace en el Templo de cada pueblo la ceremonia del Fuego Nuevo *(tumbul kak)* llamado también Fuego Virgen *(Suhuy kak)*, del cual se aprovechan luego todas las familias.

ALIMENTACION Los patrones de alimentación son predominantemente indígenas en las comunidades periferiales, en tanto que, en las demás, ya comienzan a ser sustituidos por otros de carácter nuevo, en los que el pan de trigo, las grasas, el café, el azúcar, las carnes y los alimentos en conserva van teniendo consumo creciente. Sin embargo, siguen siendo de uso general, aunque en grado diverso, los tres artículos básicos de la dieta indígena, a saber: el maíz, el chile y el frijol. En las comunidades más conservadoras resultan más variados los modos de preparar platillos a base de maíz, existiendo una larga lista de tamales, atoles, panes, tortillas, etc., etc., siguiendo en su preparación técnicas y condimentos de procedencia indígena. Lo mismo puede decirse respecto a los modos de preparar el frijol y la calabaza en su dieta habitual. El balché y el zacá que son bebidas rituales ya prácticamente han desaparecido en las comunidades modernas. El balché es ligeramente intoxicante y se prepara haciendo fermentar en agua con miel la corteza machacada del árbol llamado *balché* (Lonchocarpus longistylus Pittier); según la "Relación de Valladolid" (1938, p. 230), era bebida muy apetecida de los indios debido a que, no sólo los alegraba sino les daba salud y longevidad· La otra bebida llamada *zacá* se considera "fría" y, por lo tanto, propia para ser ofrecida a los dioses de la lluvia; se prepara diluyendo en agua la masa de maíz cocido sin cal; Landa lo menciona (1938, cap. XXXV, p. 66) diciendo que así "llaman al maíz molido solo..."

Intimamente conectado con los patrones alimenticios está el concepto de "frío" y "caliente" que se aplica a toda clase de comidas, bebidas, frutas, hierbas, medicinas y otros elementos naturales. El concepto se refiere, no precisamente a la

temperatura de esos elementos, sino al efecto que producen en el organismo, al alterar su equilibrio o restaurar la salud. La idea, aunque de origen europeo según Foster (1960, p. 20), quedó muy pronto incorporada a la mentalidad indígena, pues ya desde 1579, al escribirse la "Relación de Mérida" (1938, p. 178) se asentaba que: "Hay en esta tierra mucha cantidad de yerbas medicinales de diferentes propiedades . . . pero preguntándoles (a los indios) razón de su propiedad, no saben dar otra más de ser fría o caliente . . ." En la actualidad, el concepto todavía se encuentra a través de toda la Península, aunque con mucho más efecto en las comunidades aisladas, las cuales lo toman siempre en cuenta en la selección de cuanto comen.

INDUSTRIAS Y ARTESANIAS. A diferencia de lo que se observa en otros lugares de México, la Península de Yucatán resulta bastante pobre en el desarrollo de sus artes e industrias populares, de las cuales apenas una que otra llega a sobresalir por su calidad artística. Entre estas últimas son de mencionarse los de fibra de henequén consistentes en hamacas, bolsas, pantuflas y otros artículos; los de cestería y alfarería que siguen las formas y técnicas tradicionales de procedencia indígena; los de cuero, madera y de carey. Todos estos productos encuentran su mejor expresión en las comunidades cercanas a lugares importantes como Ticul, Valladolid, Calkiní y otros que ya han logrado formarse su mercado respectivo.

En las comunidades más alejadas, tanto de Yucatán como de Quintana Roo, las artesanías se limitan a objetos de utilidad, sin darse importancia a su aspecto ornamental; la única excepción a este respecto es el trabajo de aguja del que se hacen muy bonitos bordados para ropa de mujer. El trabajo de hilar y tejer el algodón ya es más bien cosa del pasado, inclusive en Quintana Roo; sin embargo, hasta hace una generación, todavía se podía encontrar una que otra anciana ocupada en tejer mantas. (Steggerda, 1941, p. 22 y plate 8).

La única industria que resulta de interés general es la del cultivo del maíz, la cual se practica aún en comunidades bastante avanzadas como Dzitás, donde dos tercios de la población masculina se ganan la vida como milperos, en tanto que los demás siguen con interés el desarrollo del maizal, ya que de él depende el elemento básico de su alimentación. (Redfield, 1944, p. 59). En todas ellas se sigue, casi en forma idéntica,

la misma técnica de los tiempos prehispánicos, de la cual Landa (1938, p. 41), nos ha dejado una breve descripción en los términos que siguen:

> "En labrar la tierra, no hacen sino coger la basura y quemarla para después sembrarla; y desde medio enero hasta abril labran, y entonces, con las lluvias, siembran; lo cual hacen trayendo un talequillo a cuestas, y con un palo puntiagudo hacen agujero en tierra y ponen allí cinco o seis granos, lo cual con el mismo palo cubren. En lloviendo espanto es como nace".

Ahora bien, aunque la técnica es la misma en todas las comunidades, la actitud hacia el maíz es distinta, pues, en las más avanzadas, su importancia es fundamentalmente económica en tanto que, en las otras, es sagrada; es por esto que, mientras la mazorca esté en la planta al cuidado de los dioses se le llama *gracia* y no es sino más tarde, cuando ya queda bajo el manejo de los hombres, se le llama *ixim* (maíz). Además, las ceremonias y ritos sagrados conectados con la milpa son más frecuentes y formales en las aldeas periferiales que en las de tipo moderno· En estas aldeas donde la tradición indígena es más acentuada, todavía puede percibirse la verdad de lo dicho por Thomas Gage al referirse a esa reverencia del indio por el maíz; según sus palabras:

> "Todo cuanto hacen y dicen está tan ligado al maíz que casi lo consideran como un Dios. El encanto y arrobamiento que ponen en el cuidado de sus milpas es tan grande, que por ese motivo olvidan hijos, esposa y cualquier otro placer, como si la milpa fuese el objeto final de su existencia o la fuente de su felicidad". (Citado por Thompson, 1954, p. 234).

En contraste con el carácter sagrado que tiene el cultivo del maíz, está el de la industria del chicle, que es enteramente comercial y sobre la cual no existen creencias ni prácticas ceremoniales de ninguna clase. Es de ella que los nativos de Quintana Roo obtienen los recursos pecuniarios que necesitan para la obtención de artículos de procedencia exterior.

La cría de aves, abejas y cerdos es más bien ocupación de aldeas rurales alejadas que de las otras que han encontrado otros medios de subsistencia. En las aldeas más indígenas, la cría de abejas tiene todavía carácter sagrado y se practican

ceremonias y ofrendas especiales para invocar el favor de los dioses de origen prehispánico que siguen teniendo a su cargo el cuidado de esos insectos. (Redfield & Villa Rojas, 1962, p. 116-17).

FAMILIA Y PARENTESCO. En comparación con el marcado carácter indígena que se observa en técnicas y cultura material, se ve el impacto del dominio español en todo lo relativo a organización social y política, sistema de parentesco, creencias y prácticas religiosas y conceptos cosmogónicos. En todo esto existe una honda diferencia con lo que todavía se puede observar en otros grupos Mayances, como los Tzeltales y Tzotziles de Chiapas, los cuales conservan vestigios de una organización unilateral, así como ideas cosmogónicas y prácticas religiosas en cuevas y cumbres de cerros que recuerdan las existentes en épocas prehispánicas. En la Península de Yucatán quedan vestigios, pero ya muy apagados.

En lo que se refiere a la organización de la familia, el patrón predominante es el de la pequeña familia parental compuesta de una pareja, los hijos y, en veces, algún pariente inmediato de los cónyuges; el tipo de familias extendidas o de familias múltiples que, en tiempos pasados, fueron predominantes en la organización indígena, ahora sólo existen en algunos pueblos aislados. Así, de los 114 hogares que componían la sub-tribu de X-Cacal (Quintana Roo), 86 estaban constituidos por familias parentales; 6 por familias extendidas y las 22 restantes por familias de tipo múltiple, o sea, que no presentaban unidad económica entre sí. (Villa Rojas, 1945, p. 81).

Por lo que toca a la terminología de parentesco ya ha venido a conformarse con el patrón bilateral impuesto por los españoles; sin embargo, entre los Mayas de Quintana Roo todavía quedan ligeros vestigios del antiguo sistema clasificatorio; entre ellos son de citarse los que siguen: empleo del mismo término para la madre y sus hermanas; de otro para referirse una mujer a sus propios hijos y a los de su hermana; extensión de los términos de *hermano* y *hermana* a los primos por ambas partes; términos recíprocos entre el hermano de la madre y el hijo de la hermana y otro, igualmente recíproco entre el hermano del padre y el hijo del hermano y, finalmente, extensión del término *padre (tata)* a personas ancianas o de respeto. (Villa Rojas, Ibid. p. 84). En el resto de la Península los

términos Mayas han venido a designar las mismas categorías que en español.

En concordancia con lo anterior ya se ha perdido la estructura de clanes y linajes que parece haber formado la base de la vieja organización social de los Mayas y de la cual quedan todavía ejemplos vivientes entre algunos grupos de Tzeltales y Tzotziles. (Villa Rojas, 1947, pp. 578-87). Entre los Mayas de Yucatán tal tipo de estructura conservó algunos de sus elementos hasta tiempos cercanos al siglo XVIII, en los que se seguía manteniendo cierta cohesión de linajes (como la que ahora existe en Chiapas), impidiéndose el matrimonio de personas del mismo apellido. A este respecto, Roys (1939, p. 46) nos informa que:

> "Existe cierto número de referencias que indican que, durante la mayor parte del período colonial, las personas del mismo apellido se consideraban ser miembros de una familia extendida. En la matrícula de 1688 nos encontramos con muy pocos casos de matrimonio entre personas del mismo apellido... Nos referimos a los portadores del mismo apellido como integrantes de un linaje..."

La situación aquí presentada corresponde exactamente a la que *ahora* existe entre los grupos Mayances citados; volviendo a los Mayas de la Península, únicamente los de Quintana Roo conservan algunos vestigios de ella en el sentido de subrayar los lazos de parentesco por la línea masculina. Los rasgos correspondientes que debo mencionar son los que siguen: transmisión del apellido por el lado patrilineal solamente; igual modo de transmisión del derecho de pertenecer a determinada "Compañía" o banda de las cinco que integran la subtribu; herencia de la cruz familiar a través de linajes masculinos solamente; formación de conciencia de grupo entre los miembros del mismo linaje, reforzada por la costumbre de agruparse las chozas de los hermanos casados en torno de la del padre y, finalmente, preponderancia de la autoridad patriarcal. (Villa Rojas, 1945, p. 83). Es de subrayarse, sin embargo, que ya no es impedimento matrimonial el que los contrayentes compartan el mismo apellido.

Otro punto que es de mencionarse es que, hasta bien entrado el siglo XIX, los pueblos más indígenas seguían tomando en cuenta la calidad de nobleza que distinguía a algunos de

esos linajes, reservándose a sus miembros el título de *Almehenob* (Hidalgos, Nobles) y, además, los puestos principales del gobierno local. (Para más datos sobre este tema véanse los llamados "Títulos de Ebtun", editados por Roys, 1939, pp. 47 y 367).

EL CICLO DE VIDA. Es posible que sea en este sector de la conducta social donde se noten las mayores diferencias entre los patrones de cultura antiguos, todavía vigentes en los grupos alejados, y los patrones modernos que ya se han infiltrado en las comunidades de mayor desarrollo. En estas notas habremos de limitarnos a señalar de modo muy sucinto tales diferencias, sin entrar en los detalles de las costumbres correspondientes.

En los pueblos de Quintana Roo se considera antinatural y aborrecible el uso de abortivos o anticonceptivos, en tanto que, en Dzitás y pueblos similares, se recurre a ellos con relativa frecuencia (Park-Redfield, 1940, pp. 72-3).

Como ya dijimos, el concepto de "frío" y "caliente" es general a través de la Península y, en lo que toca a embarazadas y parturientas es de suma importancia evitarles la ingestión de alimentos "fríos", pues, de lo contrario la mujer podría quedar "pasmada", es decir, estéril; desde luego, esta idea tiene más fuerza en las comunidades aisladas que en las del tipo de Dzitás.

En las primeras de estas comunidades se acostumbra dar a luz en cuclillas de acuerdo con la vieja tradición indígena, mientras que, en las demás, se hace acostada en la hamaca. (Park-Redfield, Ibid., p. 73). En unas, resulta imprescindible cortar el cordón umbilical con el borde afilado de un pedazo de cañuto de la planta llamada *halal*, a fin de evitar que la mujer quede "pasmada" con el "frío" de las tijeras o de cualquier otro objeto metálico; en las otras, se usan tijeras y ya lo del uso del *halal* no tiene importancia (Ibid.).

El bautizo católico se practica a través de toda la Península, inclusive en las comunidades más aisladas como Tuzik, donde el oficiante es el Sumo Pontífice que reside en la cabecera sagrada. Sin embargo, las relaciones de compadrazgo que se entablan con ese motivo resultan más duraderas y significativas entre los grupos más indios. Entre éstos se mantiene la costumbre de poner a la criatura el nombre que corresponde al día de su nacimiento, si éste tuvo lugar antes del mediodía, o el nombre del día inmediato si nació después de esa hora,

coincidiendo así con la forma que aún tienen de contar los días a partir del mediodía (Villa Rojas, 1945, pp. 143-4). En las otras comunidades ya esta forma de contar el tiempo se ha perdido y no es de rigor poner a las criaturas el nombre del día en que nació sino, preferentemente el de alguno de sus abuelos.

La ceremonia del *hetz-mek* que es de gran simbolismo en lo que atañe a despertar las facultades físicas y mentales del pequeño (Villa Rojas, Ibid. p. 142-3), ya va quedando como cosa del pasado en las comunidades menos aisladas. Lo mismo puede decirse de las otras ceremonias que tienden a consolidar las relaciones del compadrazgo, tales como las llamadas *tzicil*, *poh-kab* y *tac-hol*.

En lo que se refiere al matrimonio, todavía es costumbre, entre los grupos más conservadores, la de ser los padres quienes arreglen el enlace de los hijos, valiéndose de un intermediario que, a veces, es un individuo especializado en ello, tal como existía en la antigüedad bajo el nombre de *Ah-tanzah*. (Diccionario de Motul). La parte más significativa de la petición es expresada en lenguaje grave y ceremonial que subraya el carácter sagrado de los tratos respectivos· (Véase un ejemplo de esta fórmula verbal en Villa Rojas, Ibid. p. 147). También es de importancia en estos tratos preliminares fijar el tiempo o período de *hancab* en que el muchacho ha de residir en casa de los suegros ayudándolos en todo, así como definir el monto del *muhul* o dote (consistente en el equipo de novia, aretes, collares y otras cosas) que ha de entregar la familia del novio. Todo es muy similar a lo descrito por Landa (1938, cap. XXV, p. 44) para los tiempos antiguos.

En pueblos como Dzitás ya estas cosas se han olvidado y los patrones que se siguen son semejantes a los de la ciudad donde predominan las formas del amor romántico que son del todo ajenas a los modos indígenas. Entre sus observaciones a este respecto, Redfield asienta que: "Es en Dzitás donde se principia a oír eso de que alguien "se enamoró", dicho en tal forma que parece cosa frecuente en el lugar" (1944, p. 260). Aquí los tratos son más bien entre individuos que entre familias. El término *muhul* ya apenas se recuerda, y los presentes que se dan a la muchacha son considerados como parte de las obligaciones naturales del novio.

IDEAS Y PRACTICAS MORTUORIAS. Casi todo lo referente a este aspecto del ciclo de vida ha sido ya profundamente influído por los conceptos del culto católico; sin embargo, en las comunidades periferiales todavía pueden percibirse reminiscencias de la antigua tradición indígena. Entre estas últimas son de citarse las de poner junto al cadáver en el momento del entierro, algo de comida, bebida, ropa, y otros artículos que habrán de hacerle falta en la otra vida. (Tozzer, 1907, p. 49); a más de esto, todavía es costumbre entre los nativos de Quintana Roo la de enterrar a sus muertos en torno de las casas o en el interior de las mismas; en esta zona no se usa ataúd, sino una simple tabla en el fondo de la fosa; de este modo se evita que el alma del difunto tenga que cargar con su caja en sus visitas anuales al lugar donde vivió. Entre los Mayas prehispánicos, Landa (1938, cap. XXXIII, pp· 60-1) nos dice que:

> "Muertos, los amortajaban hinchándoles la boca del maíz molido que es su comida y bebida que llaman Keyém, y con ello, algunas piedras de las que tienen por moneda, para que en la otra vida no les faltase de comer. Enterrábanlos dentro de sus casas, o a las espaldas dellas, echándoles en la sepultura algunos de sus ídolos; y si era sacerdote, algunos de sus libros; y si hechicero, de sus piedras de hechizos y pertrechos".

Por lo que toca a las ideas conectadas con el otro mundo son, también, de carácter cristiano y se considera que unas almas van al Cielo, otras al Purgatorio y, las muy malas al Infierno. Quedan, sin embargo, entre los Chamanes *(H-Menob)* y ancianos, algunos recuerdos de la víeja cosmogonía Maya; así, Tozzer, que obtuvo sus datos a principios de este siglo por el rumbo de Chan-Kom, refiere que:

> "De acuerdo con los nativos de Yucatán, existen siete cielos sobre la tierra, cada uno de los cuales tiene un agujero que queda exactamente uno sobre el otro. Según una versión, existe una ceiba gigante *(yaxché)* que crece exactamente en el centro de la tierra y que, pasando por los diversos agujeros, extiende sus ramas en cada uno de los cielos, hasta alcanzar el séptimo donde habita "El Gran Dios" de los Españoles. Es por medio de este árbol que los espíritus de los muertos ascienden de un cielo a otro hasta llegar al más alto donde, finalmente, descansan". (1907, p. 154).

En cuanto a las ceremonias, rezos y ofrendas que se hacen periódicamente en memoria de los difuntos, son casi idénticas desde Quintana Roo hasta Mérida.

SISTEMA POLITICO-RELIGIOSO. En lo que toca a este plano de los patrones culturales, existe un marcado contraste entre el tipo de organización tribal que se encuentra en Quintana Roo y el de organización municipal que caracteriza a todas las otras comunidades de la Península.

Como ya sabemos, la sub-tribu de X-Cacal está regida por una teocracia militar en la que el Jefe Supremo es el Sumo Pontífice *(Nohoch-Tata)* seguido de inmediato por un Jefe militar que ostenta el grado de Capitán. Tanto el primero como el segundo cuentan con auxiliares de tipo sacerdotal y militar respectivamente. Los miembros varones de la sub-tribu están divididos en cinco bandas llamadas "Compañías" que cumplen funciones de carácter militar, ya que se alternan cada dos semanas en el servicio de guarnición que existe todo el tiempo en el Santuario o cabecera del grupo. Cada uno de los 8 pueblos circundantes está bajo el cuidado de un jefe militar, el cual se encarga de arreglar todo lo concerniente a la administración de ese pueblo. En casos más serios que competen a toda la sub-tribu, entonces, se convoca a una junta de Consejo que es presidida por los jefes ya citados.

En el Templo Mayor que está en la cabecera se efectúan diariamente funciones religiosas tales como misas y rosarios, en las que se siguen con bastante fidelidad las normas del ritual católico. Cada pueblo posee, también, su propia Iglesia en la que se efectúan, de vez en cuando, las mismas ceremonias con la concurrencia de todos los vecinos del lugar; existen, además, oratorios privados que corresponden a linajes en los que se rinde culto a la cruz que corresponde a cada uno de ellos. En Tusik, pueblo de 116 habitantes distribuidos en 23 chozas, existían 5 de tales oratorios.

Las ceremonias paganas dedicadas a la milpa se hacen, también, en el interior de las Iglesias, aunque en altar especial que se instala para ello en la parte menos sagrada destinada al público. Estas ceremonias son encabezadas por el *H-Men* (sacerdote-chaman), en tanto que las otras de carácter católico están a cargo de personas especializadas en el ritual correspondiente a quienes se conoce como Maestros Cantores.

Aparte de estas actividades religiosas, suelen hacerse pere-

grinaciones periódicas a los templos arqueológicos de Tulum y de los Santuarios que corresponden a las otras sub-tribus. Cabe decir, que esta costumbre ya va desapareciendo.

Los nativos de esta región habían estado alejados de todo contacto con sacerdotes del culto católico durante unas cuatro o cinco generaciones; en la actualidad ya se ha instalado en Carrillo Puerto una misión religiosa de sacerdotes jesuítas, la cual empieza ya a conseguir prosélitos entre los nativos del rumbo.

La cruz es el más alto símbolo de lo sagrado entre estos indios; de hecho es la intermediaria entre Dios y los hombres. En otros tiempos (hasta hace una generación) la cruz que se guarda en el Templo Mayor estaba dotada del don de la palabra y solía dejarse oír de los fieles, en sesiones solemnes, para expresar mensajes o consejos enviados directamente por Dios· (Sobre el contenido de algunos de estos mensajes, véase nuestra obra sobre Quintana Roo, 1945, Apéndice B). Esto recuerda la existencia de los ídolos parlantes que servían de oráculos a los Mayas de la antigüedad.

Además de la cruz, se guarda, también, reverencia por los santos, aunque en grado menor; son muy contadas las efigies de ellos que existen en las Iglesias de la región. En el Templo de X-Cacal se guardan, como auxiliares de la Santa Cruz, las efigies en madera de Cristo y de la Virgen de la Concepción. En la actualidad se citan los nombres de varias vírgenes en las oraciones paganas que se usan para invocar la lluvia; entre ellas aparece el nombre de "La Hermosa Señora *Kanleox*". fácilmente identificable como *Ixkanleox*, la antigua diosa del maíz.

Por todo lo antes dicho, puede verse la profunda diferencia que existe entre el sistema político-religioso de esta apartada región y el de las comunidades de Yucatán y Campeche organizadas en Municipios de acuerdo con el sistema político nacional. En este sistema, la Iglesia no tiene ingerencia alguna en los asuntos del Estado y los sacerdotes que se encargan del culto se ajustan en todo a las normas del ritual católico. En los pueblos pequeños que carecen de sacerdotes, existen algunas personas con inclinación religiosa, las cuales se encargan de organizar actos piadosos ante el altar del templo u oratorio, tales como rosarios, novenas y otros. Si son mujeres se les llama simplemente "Rezadoras" y, si hombres, "Maestros Cantores".

Las ceremonias paganas conectadas con la milpa se practican bajo el monte, usando para ello altares de troncos, ramas y adornos de bejuco, los cuales se destruyen inmediatamente de terminarse el acto. El *H-Men* o sacerdote-chaman, es el que tiene a su cargo todo lo concerniente a esta forma de expresión religiosa. Por supuesto que, en los pueblos ya bastante sofisticados como Dzitás, las ceremonias citadas no tienen la misma fuerza emocional que en las comunidades más identificadas con el cultivo del maíz.

LOS SERES DEL MUNDO SOBRENATURAL. Como es fácil de suponer, en las comunidades más íntimamente ligadas con el citado cultivo y, sobre todo, con la vida del bosque llena de ruidos y amenazas, los nativos se sienten rodeados y vigilados todo el tiempo por seres invisibles con los que conviene estar en buenos términos para no sufrir sus maleficios. Ya Brinton hacía notar en el siglo pasado que: "Para el Maya, los bosques, el aire y la obscuridad están llenos de seres misteriosos que siempre están listos para hacerle daño o servirlo". (1937, p. 19). Los más importantes de estos seres son los que forman el grupo de los *Yumtzilob* (que es como decir "Señores" o "Patrones"), los cuales son verdaderas deidades de la naturaleza que se encargan de cuidar la conducta de los hombres en relación con los bosques, la milpa y las lluvias; los actos y ceremonias propiciatorias conectadas con ellos son numerosos y en su ritual se dejan ver supervivencias de antiguas prácticas y creencias del mundo Maya. La ceremonia del *Cha-Chac* ("Invocación de la lluvia") que es la más elaborada y espectacular de las que todavía se practican, tiene un sentido altamente simbólico, ya que, todo lo que en ella se incluye, representa en forma concreta el deseo de atraerse la buena voluntad de esos *Yumtzilob;* es una ceremonia de carácter mimético, en la que, el altar, representa el cuadrilátero terrestre; las ramas y bejucos que lo adornan son todos de naturaleza "fría" como corresponde al deseo de obtener la frescura de las lluvias; los personajes que participan, representan a las diversas deidades cuyos favores se invocan, así como a pájaros y animales acuáticos que anuncian la lluvia.

Aparte de estas deidades agrícolas, existen otras que dan protección a las abejas, venados, pavos monteces y otros animales que forman parte del mundo indígena.

También abundan los duendecillos o seres entre traviesos y malignos que, ocasionalmente, hacen daños en las milpas o producen ruidos inquietantes en la noche para atemorizar a las familias. Entre ellos se cuentan el *Alux*, el *X-bolon-thoroch*, el *Bokol-otoch* y otros más. (Véase Brinton, Op. citado). Finalmente, es de mencionarse la *X-tabai* que, en forma de hermosa doncella, seduce a los trasnochadores para robarles el alma.

Por otra parte, en los pueblos como Dzitás que ya van tomando nuevos patrones de conducta, la existencia de esos seres y deidades va pasando al olvido y, con ello, las creencias y actos propiciatorios que les corresponden. Según lo dicho por Redfield (1944, p. 279): "En Dzitás no faltan los que se burlen de estos seres sobrenaturales. Hay grandes diferencias en las ideas relativas a los dioses paganos". El mismo nos dice que las ceremonias agrícolas son "... menos completas, menos regulares, menos perfectas y congruentes". Además, ya pocos las practican.

BRUJERIA Y NAGUALISMO. Con el solo deseo de mostrar las diferencias que ofrecen los Mayas de Yucatán en relación con los grupos Mayances de Chiapas donde este sector de la cultura alcanza importancia sobresaliente (Villa Rojas, 1947), incluímos aquí unas cuantas notas al respecto.

Desde luego, ni la brujería ni el nagualismo presentan en la Península el desarrollo y preponderancia que tienen en Chiapas, aunque sí se puede percibir alguna similitud en la manera de ejercer daño a otras personas, mediante la acción del *nagual* o bestia mítica que habita "en el corazón" del brujo; de allí sale, al llegar la noche, para alimentarse con el alma de sus víctimas a las que consume poco a poco con alguna enfermedad. A esto se debe que la gente común diga que es el propio brujo el que se convierte en animal. El término *nagual* es un aztequismo que viene de *nahualli* que significa "el que se disfraza o encubre", según el Padre de La Serna (1953, p. 90); en Tzeltal se llama *labil* y, en Maya, *uaay*.

Concretándonos ahora a los Mayas de la Península, parece que en los tiempos prehispánicos estuvo bastante extendida esta idea del *nagualismo*, ya que, el Diccionario de Motul (escrito alrededor de 1577) registra los conceptos existentes a raíz de la Conquista y, en ellos, aparecen algunos que confirman su existencia. Empezando por el referente al propio *uaay* o *nagual* tiene la siguiente definición:

> "UAAY: familiar que tienen los nigrománticos, bruxos, o hechiceros, que es algún animal, que, por pacto que hacen con el demonio se convierten fantásticamente; y el mal que sucede al tal animal sucede también al bruxo cuyo familiar es".

Según el animal que se tenía por *nagual*, así era el nombre que se daba al brujo; de este modo se decía *uay-pek*, *uay-chamac* o *uay-ceh*, si el animal era perro, zorro o venado, respectivamente.

Al hechicero causante de enfermedades se le daba el término genérico de *Ah-pul-yaah* ("echador de enfermedad"). Existía gran número de ellos y se les distinguía de acuerdo con el tipo de enfermedad que acostumbraban echar; en el Diccionario citado se incluyen hasta 13 términos bajo el rubro de *Ah-pul* seguido del mal que ocasionaban: *Ah-pul a bich kik*, el que hace orinar sangre; *Ah-pul chub chi*, "hechicero que hace que no mamen los niños", y así con los demás.

También es de mencionarse que Brinton, al hablar del *H-Men*, asienta que: "Un poder universalmente atribuído a estos magos es el de transformarse en bestias... El Padre Baeza relata que uno de estos viejos hechiceros declaró en una confesión de muerte que repetidamente se había transformado en varias bestias salvajes". (1937, p. 15).

En nuestros días, subsiste la misma creencia de ser el propio brujo el que se transforma en animal; también se cree que, algunos insectos, gusanos y mariposas de apariencia rara, están al servicio del *H-Men* o del *Ah-pul-yaah* para efectuar sus obras de maleficio; son los *alakob* o animales domésticos propios de los brujos. (Redfield y Villa Rojas, 1962, pp. 177-80).

En las comunidades periferiales de que hemos venido hablando, ya estas creencias de la antigüedad Maya han pasado a segundo término y no ejercen mayor influencia ni como recurso de control social ni como causa preponderante de enfermedades. El caso es distinto en los pueblos más avanzados del tipo de Dzitás, en los que, se atribuye a brujería mucho de los infortunios, enfermedades y muertes que ocurren en ellos. Aunque en estos lugares subsiste la creencia de que los brujos se transforman en animales, así como otras ideas de origen indígena, se han venido a sumar a ellas algunas más importadas de Cuba, Haití y otros puntos de las Antillas. (Redfield, 1944, p. 398). El incremento de la brujería en estos lugares

más aculturados, ha sido atribuído al mayor estado de inseguridad personal y de conflictos interpersonales que en ellos se manifiestan. (Park-Redfield, 1940, p. 75).

LA FIESTA PATRONAL. Por razón de las variaciones que existen entre los viejos modos de celebrar las fiestas en los pueblos más alejados y los de nueva introducción que se observan en los lugares de tipo progresista, viene al caso citar aquí algunos de sus rasgos sobresalientes.

Desde luego, la fiesta del santo patrón del lugar es la más importante y significativa de cuantas se realizan al través de la Península; donde quiera que esté el lugar, ya sea en la selva o en los pueblos semiurbanos más desarrollados, la fiesta tiene siempre como elemento central las funciones religiosas que se efectúan en la Iglesia como homenaje al citado santo. Sin embargo, es en las comunidades de Quintana Roo donde el sentido religioso es más profundo y donde se encuentran en mayor número elementos que proceden de la antigua tradición Maya.

Desde luego, el ambiente en que se desarrolla la fiesta del Santuario de X-Cacal es marcadamente indígena, tanto por la gente que participa como por los edificios que son todos de palma y bajareque o simples cobertizos de palma a los que se da el nombre de "enramadas"; estos últimos parece que ya se usaban desde tiempos antiguos para los bailes y fiestas del pueblo, pues Fray Alonso Ponce (1588) los encontró en la mayoría de las fiestas que le hicieron los indios para recibirlo (Véase Alonso Ponce, 1932).

La fiesta se inicia con un acto satírico en el que se deja ver el sentido de humor propio de estos indios, con chistes que parecen corresponder a los que ya existían por el tiempo de la Conquista. El acto consiste en el nombramiento que hacen los Jefes de los diversos personajes que habrán de tener a su cargo la dirección y alegría de la fiesta; tales personajes corresponden a los que integraban el personal de una hacienda ganadera antes de la Guerra de Castas y se les designa como "Vaqueros", "Vaqueras", "Mayordomos", "Caporales", "Porqueros" y, de añadidura, un bufón al que se da el nombre de "Chic" ("Pisote" o Coati mundi). La parte cómica del acto estriba en las frases irónicas o sarcásticas que se añaden al nombre de cada individuo que resulta nombrado. Así, al que se conoce como demasiado dominado por su mujer se le dice

"Vendedor de huevos"; al que es torpe en sus movimientos se le menciona como "el auténtico maestro de danza"; a la mujer hosca y malcarada se le llama "la siempre risueña"; al avaro o esquivo se le aplica el remoquete de "el manirroto obsequiador de cigarros", etc., etc.

Al mencionar este aspecto del carácter de los Mayas, Cogolludo (1955, Vol. I, Libro IV, Cap. V, p. 339) asienta que: "Son graciosos en los motes y chistes, que dicen a sus mayores y jueces: si son rigurosos, ambiciosos, avarientos, representando los sucesos que con ellos les pasa . . . y a veces (lo dicen) con una sola palabra". Roys es más explícito y, así, nos dice que:

> "Me parece que existen pruebas suficientes para considerar que los Mayas fueron sumamente alegres y guasones. En el Diccionario de Motul (del siglo XVI) he escudriñado y entornado los nombres de buen número de representaciones teatrales. En mi opinión, casi todas ellas constituyen comedias y farsas burlescas". (Citado por Steggerda, 1941, p. 44).

De los personajes mencionados el *Chic* o pizote es el que más sentido de humor desarrolla durante toda la fiesta, haciendo reír a la gente con sus mil travesuras, gestos, brincos y chistes. Como recurso para este papel de bufón, lleva consigo un juguete que causa gran diversión entre chicos y grandes; consiste en la figura de un mono de madera, de unos 20 cmts. de alto y partes articuladas que, mediante unos hilos, sube y baja a lo largo de una varilla o palo del que está asegurado. Este bufón anda por todas partes y su presencia es uno de los atractivos sobresalientes de la fiesta.

Otro aspecto de esta fiesta de X-Cacal que cabe mencionar por sus raíces netamente indígenas, es el que corresponde al acto de plantar la ceiba o *yaxché* en el centro de la plaza donde tienen lugar las diversiones. El gran tronco, de copa frondosa y verdeante, es traído del monte en medio de gran alharaca y alegría, y plantado en un hoyo abierto con anticipación; este momento de plantarlo y dejarlo enhiesto lleva dos o tres horas y da ocasión a risas, gritos y burlas, ya que, el bufón, en su condición de *chic* o animal travieso, está en lo alto de la copa haciendo sus piruetas por guardar el equilibrio, mientras los otros lo ponen en apuros balanceando el árbol. Al fin, una vez plantado el árbol, el *chic,* sin bajarse

de la copa, saca de un sabucan o bolsa que lleva al hombro un puñado de pepitas de calabaza y las tira al viento como expresión de que la ceiba, el viejo árbol sagrado de la Vida y la Abundancia, ha florecido; en seguida va amarrando de las ramas jícamas, camotes, y otros productos de la milpa, como símbolo de que la ceiba ha fructificado. Con este acto se inicia el período de fiesta y la presencia del árbol, frondoso y con frutos, recuerda en todo momento que es tiempo de gozar de la existencia y de los dones de la naturaleza. Los banquetes y borracheras confirman esto, pues, todos comen y beben hasta saciarse.

Thompson (1930, p· 112), en sus comentarios sobre un acto similar que tuvo oportunidad de presenciar en el pueblo de Socotz (Honduras Británicas), asienta que: "Obviously this is a spring festival in honor of the spirit of vegetation". Añade que ésta es una de las pocas fiestas paganas que escaparon al celo vigilante de los frailes, debido a que los indígenas la hicieron coincidir con celebraciones de carácter católico. Por otro lado Redfield, luego de un análisis cuidadoso de las raíces prehispánicas de ese acto, llega a la conclusión de que:

> "En resumen, se puede decir que el origen prehispánico del ritual Maya contemporáneo de plantar una ceiba que luego se hace fructificar simbólicamente, ha quedado probado hasta el punto que es posible lograr tal cosa para cualquier costumbre actual de Mesoamérica. En cuanto al origen de la tradición indígena de identificar al pisote con las bufonadas festales, así como con la agricultura, queda, también, fuertemente indicada, aunque no firmemente establecida". (1936, p. 242).

Para más detalles sobre los actos aquí descritos y otros aspectos de la fiesta de X-Cacal, tales como el *kat-zipil* ("perdón de los pecados"), el *Kub-pol* o "entrega y danza de la cabeza del cerdo" y algunos más conectados con la antigua tradición indígena, véase nuestra obra sobre Quintana Roo. (1945).

También es de mencionarse que, en otros pueblos periferiales de Yucatán, tales como Chan-Kom, Tekom, Kaua y Tixcacalcupul, conservan todavía, en sus fiestas patronales, aspectos de marcado sabor indígena, tales como el *dza-akab* o "noche final" y el *hadz-pach* o "azotar la espalda", los cuales presentan rituales de carácter exorcístico con objeto de alejar de los

fiesteros el peligro de los "vientos malignos" que pudieron haber captado durante los días de excitante diversión. Son actos con los que el *H-Men* o Sacerdote-Chaman pone fin a la conducta disipada y alegre que caracteriza a ese período de desahogo emocional que tiene lugar anualmente al llegar la fiesta del santo patrón del poblado.

En los pueblos donde los modos modernos van emergiendo, la fiesta presenta ya características de secularización y comercialismo, con aparatos mecánicos llevados de la ciudad y juegos de origen extranjero como el base-ball, el basket-ball y otros, así como bailes de tipo moderno que, poco a poco, han venido eliminando la *jarana* y la *vaquería* de los lugares conservadores. Además, en estas fiestas, casi todas las diversiones son de paga y organizadas por personas que tienen más interés en las utilidades inmediatas que en congraciarse con los santos o conservar la tradición. Tales son las actuales fiestas de Tizimin, Tekax o Ticul, que gozan de fama en toda la Península.

REFERENCIAS

BRINTON, DANIEL GARRISON: "El folklore de Yucatán" (ediciones del Museo Arqueológico e Histórico de Yucatán. Mérida). 1937.

CENSOS: "Integración territorial de los Estados Unidos Mexicanos". (Séptimo Censo General de Población, 1950. Secretaría de Economía. Dirección General de Estadística. México. 1952.

COCOLLUDO, DIEGO LÓPEZ DE: "Historia de Yucatán". (3 vols. Impreso en Campeche por la Comisión de Historia. Gobierno del Estado. Cuarta edición. Campeche, México). 1955.

COOK, JAMES: "Notas sobre una travesía desde el Río Balise, en la Bahía de Honduras, hasta Mérida, Capital de la Provincia de Yucatán, en las Indias Occidentales Españolas. 1765". (2a. edición por Carlos R. Menéndez. Mérida, Yucatán. México). 1936.

CHANDON, ROLAND EMANUEL PAUL: "Geographic Aspects of Plantation Agriculture in Yucatan". (National Academy of Sciences. National Research Council. Pub. 876. Washington, D. C.). 1961.

DE LA PEÑA, MOISÉS T.: Problemas Demográficos y Agrarios" (Problemas Agrícolas e Industriales de México. Publicación trimestral. No. 3-4, vol. II. 1950. México, D. F.). 1950.

DE LA SERNA, JACINTO: "Manual de Ministros de Indios para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación de ellas" (Contenido en el Tratado de las Idolatrías, Supersticiones, Dioses, Ritos, Hechicerías y otras Costumbres Gentílicas de las Razas Aborígenes de México. 2 vols. Ediciones Fuente Cultural. Librería Navarro. México, D. F.). 1953.

DOCUMENTOS: "Discurso sobre la constitución de las provincias de Yucatán y Campeche". (Incluído en Documentos para la historia de Yucatán". Vol. III. Mérida, Yucatán). 1938.

FOSTER, GEORGE: "Culture and Conquest: America's Spanish Heritage". (Viking Fund. Publications in Anthropology, No. 27 Published by Wenner Gren Foundation for Anthropological Research, Incorporated. New York). 1960.

GANN, THOMAS W. F.: "The Maya Indians of Southern Yucatan and Northern British Honduras". (Smithsonian Institution. Bureau of American Ethnology. Bulletin 64. Washington, D. C.). 1917.

LANDA, FR. DIEGO DE: "Relación de las cosas de Yucatán". (Mérida, Yucatán, México). 1938.

PARRA, MANUEL GERMÁN: "Densidad de la población de habla indígena en la República Mexicana". (Memorias del Instituto Nacional Indigenista, Vol. I, No. 1. México). 1950.

PONCE, ALONSO: "Fray Alonso Ponce in Yucatan, 1588". (Middle American Research Series. Pub. No. 4. Department of Middle American Research. The Tulane University of Louisiana, New Orleans). 1932.

REDFIELD, ROBERT: "The Coati and the Ceiba". (Maya Research, Vol. 3, pp. 231-43. New Orleans). 1936.

— "The Second Epilogue to Maya History". (The Hispanic American Historical Review. Vol. XVII, No. 2, Ma.). 1937.

— "Yucatán: una Cultura de Transición". (Fondo de Cultura Económica. México). 1944.

REDFIELD, ROBERT & MARGARET PARK REDFIELD: "Disease and its treatment in Dzitás, Yucatán". Contributions to American Anthropology and History, No. 32. Carnegie Inst. Wash. Pub. No. 523, pp. 49-81. Washington, D. C.). 1940.

REDFIELD, ROBERT & VILLA ROJAS, ALFONSO: "Chan Kom: Maya Village". (The University of Chicago Press. Chicago, Illinois, U. S. A). 1962.

RELACIONES DE YUCATÁN: "Relación de Quinacama o Moxopipe". (Incluída en la edición yucateca de Landa, pp. 195-203. Mérida, Yuc.). 1938.

— "Relación de Valladolid". Incluída en la edición yucateca de Landa, pp. 212-47. Mérida, Yucatán.). 1938.

— "Relación de la ciudad de Mérida". (Incluida en la edición yucateca de Landa, pp. 163-86. Mérida, Yucatán). 1938.

ROYS, RALPH L.: "The Titles of Ebtun". (Carnegie Inst. of Wash. Pub. 505. Washington, D. C.) 1939.

— "The Indian Background of Colonial Yucatan". (Carnegie Inst. Wash. Pub. 548. Washington, D. C.). 1943.

SÁNCHEZ DE AGUILAR, PEDRO: "Informe contra Idolorum cultores del Obispado de Yucatán". (3a. ed. Mérida, Yucatán). 1937.

SCHOLES, FRANCE V. & ROYS, RALPH: "The Maya-Chontal Indians of Acalan-Tixchel: A Contribution to the History and Ethnography of Yucatan Peninsula". (Carnegie Inst. Wash. Pub. 560. Washington, D. C.). 1948.

STEGGERDA, MORRIS: "Maya Indians of Yucatan". (Carnegie Inst. Wash. Pub. 531. Washington, D. C.). 1941.

STEPHENS, JOHN L.: "Viaje a Yucatán: 1841-42 (Segunda Edición, 2 Vols. México, D. F.). 1937.

TOZZER, ALFRED M.: "A Comparative Study of the Mayas and the Lacandones" (Published for the Archaeological Institution of American by the MacMillan Company. New York). 1907.

THOMPSON, J. ERIC S.: "Ethnology of the Mayas of Southern and Central British Honduras". (Field Museum of Natural History. Anthropological Series. Vol. XVII, No. 2. Chicago, U. S. A.). 1930.

— "The Rise and Fall of Maya Civilization". (University of Oklahoma Press. U. S. A.). 1954.

VILLAGUTIERRE SOTO MAYOR, JUAN DE: "Historia de la Conquista de la Provincia de el Itzá". (Segunda Edición. Biblioteca "Goathemala" de la Sociedad de Geografía e Historia. Vol. IX. Guatemala, Centro América). 1933.

VILLA ROJAS, ALFONSO: "The Maya of East-Central Quintana Roo" (Carnegie Inst. of Washington. Pub. 559. Washington, D. C.). 1945.

— "Kinship and Nagualism in a Tzeltal Community, Southeastern Mexico". (American Anthropologist, Vol. 49, No. 4. October-December). 1947.

WHETTEN, NATHAN L.: "Rural Mexico". (The University of Chicago Pres. Chicago, Illinois). 1948.

ON POLITICS AND LEADERSHIP IN HIGHLAND CHIAPAS

By HENNING SIVERTS

Introduction

1. According to Colby and van den Berghe the elaborate *cargo* system is one of the cultural features that distinguishes the Indian ethnic group from Ladino society in Highland Chiapas (1961). This *cargo* system, which in fact constitutes the semi-autonomous governments in a great number of Indian pueblos in Chiapas and elsewhere in Mesoamerica, has been described in detail by many authors (Cfr. e.g. Pozas, 1959; Villa Rojas, 1942-4; Cámara, 1946, 1952; Guiteras Holmes, 1946; Aguirre Beltrán, 1953; Nash, 1958; Carrasco, 1961; Vogt, 1961).

Perhaps the most comprehensive outline of the formal characteristics and structural changes of these so called "civil-religious hierarchies" was given recently by Carrasco in the American Anthropologist (1961).

So far, political activity *per se* and the patterns of leadership have barely been touched upon, or at least not been given any serious treatment. In this paper I shall deal with these questions in an exploratory and preliminary manner. I have borrowed some ideas concerning "government" and want to try to apply these on ethnographic material from Highland Chiapas[1] in order to (1) examine the applicability of general theory on a set of ethnographic data and (2) offer some new material on the Tzeltales that may be of interest to the student of the Maya.

2. When speaking about leadership in this paper, I think

[1] The pueblos here treated are the *municipios libres* of Oxchujk' Chanal, and Tenejapa and the *agencia municipal* of K'ankujk' (Cancuc). Field work was carried out by the author from Dec. 1953 to Nov. 1954 and from Nov. 1961 to April 1962. I am indebted to Dr. Fredrik Barth for comments and illuminating discussions.

of political leaders their sources of power, and the domain over which they can claim "obedience". A political leader is one that has the power to make decisions on the part of a group or a community, whatever this may be. The leader is in a position that enables him to give orders which all people within his "area of influence" must obey. In Highland Chiapas terminology: "*El que manda*". He organizes social activity and coordinates social action.

The leader is to be distinguished from a mere authority or office holder, i.e. one who holds a *cargo*. The office itself does not give its incumbent political power. The *cargo* holder is an executive, carrying out decisions made by political leaders.

This distinction seems quite obvious and is often found in native theory, but few authors have to my knowledge made systematic use of it in analyzing ethnographic material. In his description and analysis of government structure and process among the Zazzau in Northern Nigeria, M. G. Smith has however developed a conceptual framework, the core of which is the analytic distinction between "authority" and "power". (1960).

He says: "Power, in the abstract, is the ability to act effectively on persons or things to take or secure favourable decisions which are not of right allocated to the individuals or their roles"; while "authority is in the abstract, the right to make a particular decision and to command obedience, since the act of command always involves at least one such decision". (Op. cit.: 18-19).

From this contrast he derives the dichotomy between "politics" and "administration" which he considers the components of "government". "Government is the management, direction, and control of the public affairs of a given social group or unit" (Op. cit.: 15)—through political and administrative activities, and further: "By political action, decisions are taken about the ways in which public business shall be regulated and carried on, and about the modes, functions, and aims of government. Action to conduct this public business and co-ordinate the various activities of government is administrative in character" (Ibid.).

Political and administrative actions may be seen as two opposed but clearly dependent systems. The first is a system of "power relations, involving competition, coalition, compromise,

and similar activities" while "the system of administrative action through which the business of government is carried on is a system of authority and authorized relations, order, obligations, and rights." (Ibid.).

By the help of these couple of tools I will try to describe some typical features of government and leadership in the Tzeltal area.

I

1. The Indian population of Highland Chiapas is divided into the linguistic units Tzotzil, Tzeltal and Tojolabal. Each unit consists of several semi-autonomous, political groups commonly called pueblos.

Each pueblo has a complex internal organization and a government which, from the point of view of the pueblo members is their own government, and which is recognized within a regional and administrative framework by State and Federal authorities as a dependent municipality.

These two interpretations may, as far as they are recognized, lead to conflicts and hence to compromise solutions in order to maintain social order within the pueblo, and between this and the outside world. The outside world is also a foreign world since it is primarily the world and ways of Ladinos. Even when Ladinos live permanently as an enclave within the borders of an Indian pueblo, their culture is in many respects different from the one that characterizes the Indians surrounding them. Communication between Indians and Ladinos is made difficult because of this cultural difference. This is not primarily a question of language, (many Ladinos speak the vernacular and some few Indians speak Spanish), but a matter of misconceptions of each other's cultural standards and biases.

Ladinos and Indians are ethnically distinct units as far as culture is concerned, they are also competitors and opponents with respect to certain valuables like land. Furthermore they are dependent partners in an economic system where the Indians generally act as producers of agricultural products and consumers of industrial products, while the Ladinos act as intermediaries and to a certain extent producers of industrial and handicraft products and consumers of Indian cultivated food.

Distribution takes place in the market of San Cristóbal and the local markets of each pueblo.

2. Politically speaking Ladinos have been dominant since the Conquest, i. e. they have had recourse to the superior means of force. Today it is questionable whether Ladinos can still take for granted that police or military forces would be available to them at any time—because they are Ladinos. However, they can call upon such means of force as citizens of Mexico and as holders of certain rights to e.g. a monopoly of liquor sale: The State police *(Policía Fiscal)* takes great trouble to patrol the whole area in order to check the local production of liquor.[2]

It is also evident that Ladinos do control the governments of the big cities and of the State, and the State governor at least has a legal right to "impose his will" on the local municipio authorities whose appointment he has to confirm. There are, however, constitutional limits to the governor's authority. Indeed, the free municipality seems to enjoy a great amount of autonomy as measured e.g. by its freedom in administering jural authority within its borders.

3. It is therefore not through the Governor and a remote State administration that the Ladinos can effectively influence Indian governments. They must address the local administration directly. Now, within the pueblo governments there exists a position designed precisely for such a purpose viz, the secretary. This office requires an incumbent who can read and write Spanish with facility and who has the necessary technical knowledge of administrative and legal business. As still most of the Indians are illiterate and very few—at least from the point of view of Mexican authorities—do possess the technical knowledge required to discharge the daily business of this post, only Ladinos are considered qualified. It is significant that until recently secretaries in Indian municipalities were appointed by the administration in San Cristóbal Las Casas (Cfr. Beltrán, 1953: 120). However, the picture is not complete without mentioning that even as late as 1942 the composition of the *Ayuntamiento Constitucional* (the legally recognized part of the Indian government) in Oxchujk' showed a predominance of Ladino representatives, only the presidency

[2] This is a curious case of Federal Constitutional Law being opposed by State administration.

and the two lowest offices being occupied by Indians (Siverts, 1960).[3]

The office of secretary is not the only key position available to Ladinos. In most Indian municipalities, particularly in those where there exist permanently settled Ladino minorities, we find State and Federal teachers. Even in pueblos where there are no Ladino enclaves, like Chanal and K'ankujk, Federal teachers are found. However, in Oxchujk', Chanal, and K'ankujk' INI educated Indian teachers *(promotores culturales)* far outnumber the Ladino teachers. Most teachers work in remote neighborhoods *(parajes)* and their influence is first and foremost felt at the local level. Since I am only going to deal with "government" at the pueblo or tribal level, a detailed discussion of the teacher's position and his political activity must be left out in this provisional paper. I am fully aware of the incompleteness of the analysis which may be the result; political action at any level may turn out to have repercussions at other levels. Nor will I touch the offices of *fiscal* or *telefonista*—the reason being that their positions seem to be of less political importance compared to that of secretary, which of course is not the same as to say that they do not allow themselves political maneuvering.

4. Concentrating then on the position of secretary, we find that it is characterized by the requirement of a certain technical or professional skill which belongs to Ladino culture and is not shared by the Indian majority. It is just this cultural barrier that favors political activity on the part of the secretary. His status is administratively defined, but the limits are not set by the body of officials to which he is attached. The Secretary is the strategic link between two cultures as well ar between two different kinds of governments. The Indians have—in their governmental tradition—no ready means by which to control the incumbent, and, what is equally important, the State administration, which the secretary represents, is too remotely situated to be able to control him effectively through supervision by superiors and checking by peers with a similar technical skill. The secretary stands as an isolated outpost and low paid em-

[3] Quite often the secretary was a typical 'pistolero" who had obtained his post as a favour in return for the support he had formerly given the political leader (*jefe político*) in San Cristóbal las Casas (Cfr. Blom and La Farge, 1927: 336). Today the appointment of secretaries appears to be under the control of the Federal backed Instituto Nacional Indigenista (INI).

ployee of one administration and acts in status next to top in another. His *de facto* power derives from the potential backing he can call upon in case of need. Even if it were not true that he could appeal to his superiors in order to get e.g. military assistance, Indians would be uncertain about the sanctions available to him; and this insecurity on their part is in itself a source of power for the secretary.[4] What authors have stated as the fear of the Ladino secretary on the part of the Indians, is not so much the fright for his pistol as for the possible terrors that might be called upon from the oustide world. Indian informants can tell you all kinds of dramatic stories about soldiers razing hamlets and neighborhoods.[5]

Let it be said at once, that political activity, must not be taken to mean an onesided pro-Ladino policy on the part of Ladino personnel, although this is and has always been expected as a tacit understanding between Ladinos and between Ladinos and Indians. One secretary was once "stoned" out of Oxchujk' by Ladinos, the reason being his "understanding of the Indian cause and his friendly attitude towards us" (Indian information). While Indians of one pueblo always act as a corporate unit, Ladinos living together in a village are quite often divided into opposed groups. They are competitors in a large scale trading game where the Indian producer and consumer plays a prominent part. The Indian is a "valuable", and his favor important to obtain. It is therefore not strange to find Ladinos trying to appeal to Indian authorities in order to get their support against other Ladinos. I observed cases of this type at first hand both in Chanal and K'ankujk'. In Chanal it was a

[4] In fact any drastic measure of this sort cannot be taken by the secretary alone. If he has taken the decision it must formally pass the president.

[5] In 1960 disturbances occurred in Oxchujk' *cabecera* as the result of Ladino provocations of different kinds. A typical incident was the drunken Ladino who appeared in front of the Cabildo mounted and swinging his pistol swearing and cursing, calling the Indian police commander and the authorities all sorts of things. The commander asked him to leave and behave himself. But the fellow did not comply with the appeal (it was not an outright order), he continued abusing the authorities. Then the commander approached him together with other policemen, and the drunkard took off. He was however soon caught and disarmed. Thereupon he was forced down from the horse and ordered to walk back to cabildo. In the meanwhile other Ladinos had assembled at the plaza to help the drunkard. A fight ensued and the Ladinos were driven away. After this incident, the secretary asked the President and other Indian authorities secretly if he should call in military assistance in order to help the Indians against the Ladinos! They believed him for some reason, and a lieutenant with a platoon or so arrived. He stayed there for almost a year, making himself the head of the pueblo by dismissing the civil authorities. The secretary later had to leave.

Federal teacher who had a fight going on with the secretary, both trying to get the Indian authorities on their side. In K'ankujk' the secretary did his best to ingratiate himself with the Indian authorities just after his arrival by playing (dirty) tricks on another merchant family.[6]

To summarize: (1) Ladinos and Indians are competitors for scarce resources and interdependent partners in an economic system. (2) Ladino-Indian relationship is characterized by Ladino dominance. (3) Ladino dominance ensues from military superiority and the omnipresent potentiality of resorting to physical force. (4) Ladino political control is, however, not exercised (normally) by the presence of garrisons, in the Indian pueblos. (5) Ladinos try to supervise Indian political activity by administrative means, i.e. by imposing a municipality organization and a Ladino representative whose actual domain of authority and power is not very well known by the Indians. (6) The absence or near-absence of an administrative check —being it Ladino or Indian—on Ladino outpost representatives gives the incumbent a wide scope of political action under the pretense and protection of a legal and limited office. (7) This is a product of systematic misunderstanding of another culture, i.e. a lack of communication.

II

1. In order to face this situation officials of the traditional Indian goverment try to discover or invent ways and means through which they can improve communication and maximize the administrative (or political) check on Ladino officials. Before discussing this further, let us turn for a moment to the formal organization of the Indian government.

As is well known the traditional so called "civil-religious hierarchies" of Mesoamerican have constantly been reshaping themselves in accordance with new situations and the new tasks they were supposed to perform. (Carrasco, 1961). Since the Conquest the pressure provoking changes has primarily come

[6] Four Ladino families are permitted to live for a year at a time in the ceremonial center on the condition that they don't establish themselves in permanent houses, ask for housesites or land. On these terms one family has managed to live and work there for some 20 years, another family 17 years.

from the Spanish speaking dominant groups, implying a political and military weakness on the part of the Indian population.

In spite of all the changes which have taken place, the pueblos here considered still share structurally determined political weaknesses, in their dealings with the Ladinos whose society is more open and the culture of which changes at a higher rate than the Indian cultures. (Cfr. e.g. Wolf, 1960).

For the participants of this Symposium it should be unnecessary to describe in detail the traditional Indian organization as it exists (more or less) in the Highlands of Chiapas. Only a few general remarks relevant to the argument should suffice.

2. In all the Indian groups referred to in this paper, we meet an apparantly selfcontained administration composed of named offices or *cargos.* The lower offices are defined and limited in such a way that Weber undoubtedly would have regarded them as belonging to the category of "legal authority" (1947); and indeed Frank Cancian tried to analyze Zinacanteco administration in Weberian terms (1961).

One administrative control found in this *cargo* system is the device of providing for two identical groups of officials in terms of the barrio division such that any *cargo* holder always is confronted with a peer from the other group.

Another prominent feature is the ritual importance attached to offices irrespective of their pragmatic aim. This is typically expressed in the alternation between "ritual" and "civil" *cargos* in a man's career.[7]

There is a clearcut distinction between administration executive personnel) *per se*[8] and the higher level group of *principales* or *cabildos de justicia*[9] who carry out the political planning and decision making. These act as leaders of the pueblo. They are usually older or middleaged men who have passed the administrative hierarchy.[10] (See Diagram 1. p. 378).

[7] This alternation is most clearly exemplified by the Chanal and K'ankujk' administration today. For purpose of comparison to a Tzotzil pueblo it can be mentioned that alternation between two classes of cargos does not exist in Zinacantán (Vogt, 1961).

[8] Called *Ayuntamiento Regional* by Beltrán (1953: 126 *et seq.*)

[9] Called *Gobierno de los principales* by Beltrán (Op. cit.: 122 et seq.)

[10] There exists another category of *principales* operating on the local who, besides acting both as authorities and leaders in their proper neighborhoods, stand in a sort of mediating position between tribal government and the *parajes* (Montagu and Siverts. 1962).

III

1. Returning now to the main argument:

We may take for granted that inadequate communication has existed since the time of Conquest, at least. This may have been a principal factor in conserving the way of life we call "Indian"—and, as suggested above, Ladino domination may be viewed in the light of it.

When the Indian leaders for the first time *recognized* this as a problem, is difficult to say; that they did is significant in itself. As I have shown elsewhere (1960), the imposition of the *Ayuntamiento Constitucional*, which was to constitute the externally recognized administration of Oxchujk' in its capacity as *municipio libre*,[11] was an innovation of great consequence for that pueblo. I assume this to have been the case for the others as well, including K'ankujk' which was "only" made *agencia municipal.* Speaking generally, therefore, I believe that this official recognition of the Indian pueblos and their successive incorporation into a regional administrative system, forced the *principales* to face the political and administrative problems involved in the new situation. And the main difficulty was to find a means through which they could express their opinions and the decisions made in tribal council.

As long as the *Ayuntamiento Constitucional* showed a predominance of Ladino representatives, as was the case in Oxchujk' and Tenejapa, the problem was not pressing. At that time there existed two governments: one Ladino and one Indian. But as soon as the Indians were allowed to take over all offices, except that of secretary, some adjustments had to be made by the tribal council of *principales.* It became clear to them that *Ayuntamiento Constitucional* was the all-Indian *legal* government, and that the Ladinos might get absolute control of the pueblo through the key position of the secretary.

It therefore became imperative to the leaders to check the maneuvering of the secretary. The only way to attain this objective was through the control of the superior office of *presidente.* They wanted to make the incumbent of the presidency their mouthpiece. To be effective at all for their purpose they had to agree on a candidate who met certain unusual requirements like a good knowledge of Spanish and Ladino culture.

[11] Declared in 1936.

It was also desireable that he be literate. At the same time they had to make sure that the candidate, in spite of his acquaintance with Ladino ways, identified himself as an Indian. One criterion of being a "good Indian" was and still is to take active part in the ceremonial life of the pueblo. From their point of view such a constellation of requirements was the only logical one, but as will be made clear, a "dangerous" one. What they wanted was a man who would not be strong enough to free himself from the control of the board of *principales*. He was supposed to consult them on every important matter, and his task should be to convey *their* decisions. (See Diagram 2, p. 378).

Of the requirements mentioned, that of bilingualism and literacy were obviously considered most important. Since only younger men possessed the necessary knowledge, candidates chosen for presidency by the *principales* were inexperienced and without a career in the traditional administration. However, the president was the only official who had a right to sign any document on the part of the whole community. His sphere of influence *could* therefore be greatly extended if he refused to be subordinate to the *principales* and commanded the means to carry it through.

2. This became a serious dilemma for the *principales*, and it was never solved in principle, although they managed to find candidates who fitted into the role and actually submitted to the will of the "old wise men." But young and ambitious men soon discovered that the office of president was as much of a key position as that of the secretary. The position became desirable, the more so because, once a person had served his terms, he was automatically given a status similar to that of *principal.* Today informants assert that a *pasado presidente* is or ought to be treated as *principal*; but further inquiry revealed that the *pasado presidente* was not the same *kind* of *principal* as the "old ones". This is also borne out by the fact that the *pasado presidente* was not, *qua* this position alone, offered a seat in the traditional tribal council, i.e. he was usually not given the right to take part in the process of decision making which, as I have shown elsewhere (1960), was characterized by compromising and consensus seeking in Oxchujk'.

Consequently there emerges a new category of *principales*, viz, young experts on *municipio* administration forming an "elite" in its own right. Those who managed to be reelected sev-

eral times, as reported from both K'ankujk' and Oxchujk', "headed" this elite. However, it did not constitute itself as a corporate group, opposing the tribal council. The elite, which later came to comprise the INI-educated teachers *(promotores culturales)* as well appeared on the scene as an aggregate of pretenders competing with each other for election or reelection to the presidency., It was the possession of the office itself that was considered important, and it was a matter of individual ability, political intelligence and career in general which determined the range and scope of the incumbent's political actions.

In other words: the president's influence at any particular time was directly dependent on the combination of part statuses an incumbent could muster and his manipulations of these. Obviously the most strategic constellation, viz, that of combining presidency with the statuses of *principal* and *pasado presidente,* was extremely rare or non-existent in the first few years after the Indians had taken over presidency. In 1961-2 I met individuals who were both old *principales* and *pasado presidentes,* but none of them had any chance of getting elected president for another term, the reasons given being that they were too old and could not compete with the younger men with respect to proficiency in Spanish and literacy. Indeed, the very first presidents were normally analphabets. They therefore belonged to the "grandfathers" *(mamtiketik)* rather than to the elite. According to some Oxchujk' informants, the old *principales* (including the old *pasado presidentes)* were still believed to run the pueblo. At least it ought to be so, from their point of view. Other informants stated that the real power was actually in the hands of the *presidente,* which was natural because he "protected the pueblo against the Ladinos".

3. Aside from what informants think is true, or what objectively is the "truth", the control of the *principales* need not be diminished as an implication of the installation of *Ayuntamiento Constitucional* and the position of president. However, both in Oxchujk' and K'ankujk' (at least) there is a remarkable decline in the power of the *principales.* In Oxchujk' the two highest *principales (k'atinabetik)* no longer exist as positions, and it can hardly be said that the *principales* act as a council. The explanation for this is, however, only indirectly linked to the question of presidency. The loss of importance on the part of the Oxchujk' *principales* is due to a structural

change following the introduction of Protestantism and the appearance of political parties struggling for supremacy in the area. Neither Catholics nor Protestants were interested in using the board of *principales* as their forum in the political contest. In fact, this was impossible because of the principle of unanimous decision in force in the tribal council (Cfr. Siverts, 1960). *Ayuntamiento Constitucional* on the other hand was designed for political strife of this kind. The increasing importance of this body of officials and the decline of the power of the *principales*, must therefore in this case be explained in terms of the structural change implied by the rise of corporate congregations.

4. In Chanal, Tenejapa and K'ankujk' no structural change of this kind obtains so far, yet decision making is not always confined to those called *principales*, and not even to the man in charge of the presidency, but to a single tribal leader, a head chief *(cacique)*. This is the case for K'ankujk' today; it was the situation in Oxchujk' some years ago. In Tenejapa, the present *presidente* seems also to be a *cacique* with a similar power position[12]. Chanal government seems to be greatly influenced by the new Catholic group and their leader.

It is significant that personal leaders or *caciques* of this type, have all been presidents, and they all have demonstrated an *exceptional* knowledge of Spanish and Ladino culture. Furthermore, they have all managed to partake for a considerable period of their life in the tribe's ceremonial activities. Indeed, those who held for any period a power position of tribal chief were individuals who combined the part statuses mentioned above. It is when a candidate for presidency, in the capacity of ceremonial sponsor, can rally supporters in the ceremonial groups and the administration in general, that he can rise to a position above the traditional *group* of leaders, the *principales*. Such a head chief has always been, what people would have called, "a good man for the pueblo, one who has protected it against the Ladinos". He could therefore count on popular support. In addition some forceful leaders even at times made use of coercive force and the threat of murder

[12] It is, however, said that an old man, musician by "profession" has quite a lot to say in tribal matters, but I do not know very well what informants mean by his statement in this particular case—and his sources of power are unknown to me. It is much more likely, I believe, that the actual head of Tenejapa is the present president, his combination of part statuses suggesting that he is the "strong man".

towards those who dared oppose them. In this manner, a resourceful man may build up a power position. The Miguel Ordóñez case in K'ankujk' is illustrating:

Miguel Ordóñez has systematically built up a career from when he was a 17 years old boy (Cfr. Guiteras-Holmes, 1946: 70 et seq.). Miguel, who is now 60 years old, was one of the first K'ankujk' Indians who became literate. As a young man he was elected *escribano* or clerk in the *Cabildo* (town hall), offering his service to the officials and *principales* in their dealings with the secretary who was also at that time *agente municipal.*[13] At the same time he began climbing the traditional hierarchy taking ritual and sponsor offices. The most remarkable thing was, however, that he managed to organize a personal following of friends. Suddenly he emerged as the leader in the midst of a group of gunmen who devoted themselves to the task of clearing the way for any pretender to leadership. At that time Marcos Santis Lul was considered the local leader, the "*cacique*" of the *Ahk'ol* barrio. He was forced to leave the pueblo never to return. The "*cacique*" of the other barrio was slain with a machete. Both these men had attained their ill-defined *cacique* positions through means very similar to those used by Miguel, and they were therefore considered the more dangerous. Another move which Miguel made was to appoint a "dangerous man" to an office in what became "his" administration. One man, who had "sentenced Miguel to death" as it was expressed (Guiteras-Holmes, 1946:71), was for instance named *presidente*[14] "in order to keep him close by so that Miguel could supervise him". Miguel passed the highest ceremonial office and later became president several times. When it was decided in 1958 that an Indian should be appointed *agente*, and that the office of secretary and *agente* should remain separate, Miguel naturally was appointed the first *agente*. But already before that time, he had become known as the *cacique* of the pueblo, which meant that he, and only he, had the ultimate word in any important matter. Even when not in charge of any office, he was consulted by Mexican authorities on any matter concerning the pueblo, and *he* called upon the *presidente*, secretary and other officials. Until this day he is the one that names all higher administrative personnel, including the ceremonial offices.

[13] *presidente regional* without the legal recognition.
[14] Ibidem.

Since he is now getting older and cannot keep his position in all eternity, pretenders to the same status are showing up. It seems to be pretty much up to Miguel, however, who is going to take over . . . if he wants such a thing to happen at all. At the moment he has no office himself, only the title of *cacique* and *ahwal* (chief) or just *mamtik Miguel*. Two pretenders can be mentioned: One is the present *agente*, Juan Ruiz, who Miguel treats as a "young relative". The *agente* is INI-*promotor* but lacks the ceremonial background. The other one, Esteban Santis P'in, is older and has passed the offices of *presidente*, *agente* (1961) and several ceremonial *cargos*. Esteban is "free" at the time being, but informants argue that since Miguel is now getting old and has to retire, Esteban will take over. He has had a word in several of last year's decisions about the new school-building in pueblo and other public works. Some even go as far as to say that Esteban is the new *cacique* —they have probably got used to the idea of something like a "supreme chief".

In Oxchujk' and Tenejapa we find similar leaders and pretenders to the status of leadership based on much the same sort of career. Juan Nich, for instance, from the *paraje* of Yochib in Oxchujk', constituted himself as a leader through the office of president both in pueblo and in his *paraje* as well as through his ceremonial career. Later pretenders in Oxchujk' were typically INI-*promotores* with a more complete education. When finally Juan had to leave the pueblo, he became a prominent local leader in his own *paraje* which is the biggest in the tribe (Cfr. Villa Rojas, 1942-4: 79, 95). It is quite interesting that Juan today, at the age of 50, has become an *INI-promotor* and continues his education by taking a correspondence course at a teacher-school in Oaxaca. Even if he is not able to get into the office of president again, he will certainly strengthen his position by this move.

The president in Tenejapa is a man about 40 years old. He speaks Spanish fluently and is very well versed in Ladino culture. His career is typical: a long list of ceremonial cargos in addition to his profession as INI-*promotor*. It should be mentioned that this man takes great pains to participate in the prescribed manner for presidents in the big tribal ceremonies. He himself pointed out to me how important it was for him to partake in the rituals and follow *costumbre*. In contrast to

this attitude, I can cite the contempt of he old ways as expressed by he former president (1961) in Oxchujk'. He is also an INI-*promotor*, but has kept himself out of the ceremonial life of the pueblo. He was not popular in Oxchujk'. In fact the recent disturbance in connection with the selection and appointment of the president for 1962, had a lot to do with the former president's attempt to get reelected after he had tried the first year to establish himself as a petty dictator. One reason for his failure, I believe, was his scornful attitude towards tribal traditions and the old men. In spite of the fact that these old *mamtiketik* do not run the pueblo any longer, they can at least count on a certain awe and respect on the part of the young generation. At any rate the pueblo would not let an intolerant person continue as president.

Conclusion

Societies, as social structures or sets of partstructures, are constantly changing as social life is going on. People organize themselves according to certain basic rules, but not merely so; the effort of organizing is also a process of rule changing. This is particularly true when it comes to political activity and the art of governing. Political activity implies opposition and conflict as well as solidarity and cohesion. Government comprises policy making as well as the administrative execution of decisions.

In Chiapas both Indian and Ladino administration do distinguish between offices that carry limited authority (Cfr. Barth, 1959: 48) and positions the functions and power of which are illdefined. It is mainly the acts and decisions of persons enjoying offices and positions of "unlimited' or unknown authority that determines the process of governmental adjustment and readjustment. Government is a process within a structural framework; part of this process may be the change of the framework itself. Those in charge must adapt to new situations which means intelligent maneuvering and manipulations of people and ideas.

When two different administrative systems representing two different kinds of people oppose each other and where the one group is dominant, some sort of adaptation must result

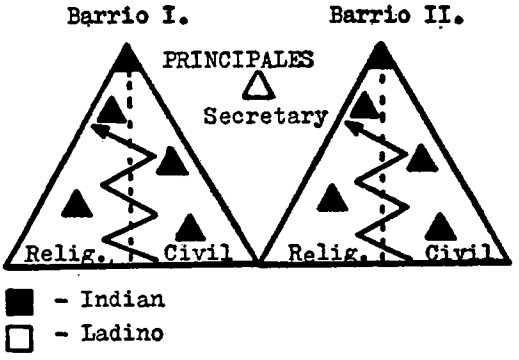


Diagram 1.: Traditional Indian Government.

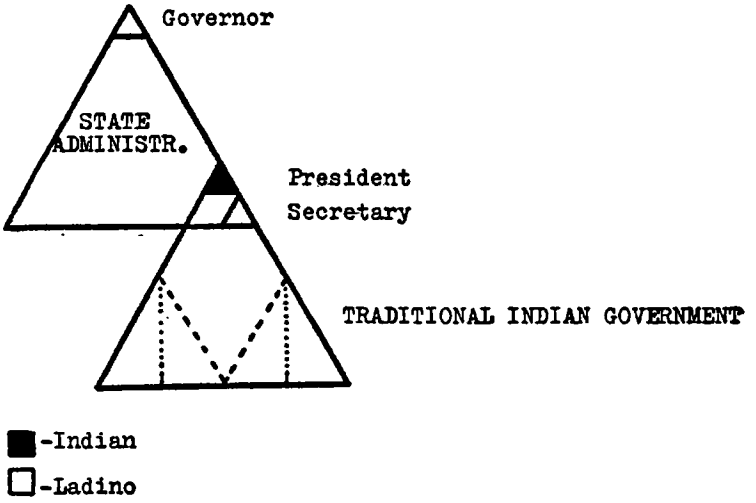


Diagram 2.: Two administrations and two key positions.

that allows for (1) communication and (2) a means of countering imbalance.

In this paper I have only dealt with one particular aspect of this adaptation and its consequences.

The conclusion so far is that a personal and independent leadership or power position like *cacique* may emerge from a political situation where political moves involve the problem of communication between two administrative systems rooted in distinct cultural traditions.

The appearance of a leader need not mean that fundamental changes necessarily will take place within one or both administrations. They may both serve *the* leader, and the Indian administration (in this particular case) will serve the Indian independent *cacique* as well as the board of *principales*. However, when political power is vested in one top figure, the group formerly identified as the political leaders and decision makers will be reduce to administrative statuses. This seems to be what has happened in K'ankujk'.

REFERENCES

BARTH, F.: 1959. Political Leadership among Swat Pathans. LSE-M, No. 19, University of London, The Athlone Press.

BELTRÁN G. AGUIRRE: 1953. Formas de gobierno indígena. Imprenta Universitaria, México.

BLOM, F. AND LAFARGE, O.: 1927. Tribes and Temples. The Tulane University of Louisiana, New Orleans.

CÁMARA BARBACHANO, F.: 1946. Monografía sobre los tzeltales de Tenejapa. Microfilm Collection of Manuscripts on Middle American Cultural Anthropology No. 5, Chicago. University of Chicago Libraries.

— 1952. Religious and Political Organization, Chapter 7 in Heritage of Conquest (Sol Tax et al.). The Free Press, Glencoe, Illinois.

CANCIAN, F.: 1961. The Religious Hierarchy in Zinacantan, MS.

CARRASCO, P.: 1961. The Civil-Religious Hierarchy in Mesoamerican Communities: Pre-Spanish Background and Colonial Development. American Anthropologist, Vol. 63: 483-97.

COLBY, B. N. AND VAN DEN BERGHE, P. L.: 1961. Ethnic Relations in Southeastern Mexico. American Anthropologist, Vol. 63: 772-92.

GUITERAS-HOLMES, C.: 1946. Informe de Cancuc. Microfilm Collection of Manuscripts on Middle American Cultural Anthropology No. 8, University of Chicago Libraries.

MONTAGU, R. AND SIVERTS, H.: 1962. A Theory of the Function of Principales. MS. Chicago Projects in Chiapas.

NASH, M.: 1958. Machine Age Maya. The Industrialization of a Guatemalan Community. Am. Anthrop. Ass. Memoir No. 60.
POZAS, R.: 1959. Chamula. Un Pueblo Indio de Los Altos de Chiapas. Memorias del Instituto Nacional Indigenista, Vol. VIII.
SIVERTS, H.: 1960. Political Organization in a Tzeltal Community in Chiapas, Mexico. Alpha Kappa Deltan, Vol. XXX, No. 1: 14-28.
SMITH, M. G.: 1960. Government in Zazzau 1800-1950. Int. Afr. Inst., Oxford University Press.
VILLA ROJAS, A.: 1942-4. Notas sobre la etnografía de los indios tzeltales de Oxchuc. Microfilm Collection of Manuscripts on Middle American Cultural Anthropology, University of Chicago Libraries No. 7.
VOGT, E. Z.: 1961. A Model for the Study of Ceremonial Organization in Highland Chiapas. Paper presented at the 60th Annual Meetings of the American Anthropological Association, Philadelphia.
WOLF, E.: 1960. The Indian in Mexican Society. Alpha Kappa Deltan, Vol. XXX, No. 1: 3-6.
WEBER, M.: 1947. The Theory of Social and Economic Organization. Transl. by T. Parsons and A. M. Henderson. The Free Press, Glencoe, Illinois.

ADDENDUM

AN EXPLORATORY NOTE ON THE SENIORITY PRINCIPLE (the *bankilal its'inal* concept) IN MAYA POLITICAL THINKING.*

The following remarks are concerned with unilineal descent, stratification, and politics in the Maya area or the time of Conquest and the beginning of the Colonial period. For the sake of continuity in argument some speculations regarding pre-Conquest Maya are included.

My hypothesis is briefly stated thus: A principle of seniority such as is known and applied by the Maya in combination with unilineal descent generated the basic groupings and features we recognize as typical of the Maya area. In other words, I believe that a rigid exercise of a rule of seniority has very

* What follows is an abbreviated and revised version of a commentary delivered at Burg Wartenstein in September 1962. Stimulated by the previous discussion at the meeting, I found it more worth while to participate in the exchange of ideas which was already going on than bringing in an entirely new subject. This is the reason why the original paper prepared in advance for the meeting and this little addendum deal with quite distinct topics. I am thankful to my student Miss Diane Bradd for reading and correcting the present manuscript.

wide implications. For instance: The socalled "mysterious" abandonment of ceremonial centers which took place from 800 to about 900 A. D. (Thompson 1954: 84) may very well be explained by reference to the political effects of this principle.

The material used is primarily drawn from the papers presented at the meeting and the ensuing discussions. In addition I have consulted Landa and other sources.

In order to facilitate the examination of the data and the interpretations based upon them, I have chosen to present an outline of the material which I consider most relevant before any attempt at analysis is made.

I

1. *Unilineal descent groups*

Old sources (i. e. Landa, Popol Vuh, Annals of the Cakchiquels, etc.) as well as modern ethnographies contain information to the effect that unilineal descent groups of different kinds were present and still exist in the Maya area. Although matrilateral kin was recognized for various purposes (Cf. Roys 1943: 36), there is ample evidence for stating that corporate groups were formed on the basis of agnatic descent. Terms used by different authors to designate the various manifestations of patrilineal groups are: "name groups", "patronymics", "lineages", "clans", "phratries", "extended families", etc. (Cf. Vogt 1962, Villa Rojas 1962, and Siverts 1960).

2. *Stratification*

Authorities seem to agree that Mayan societies both in Yucatan and the Highlands were divided into social classes: "Nobles", "commoners" and "slaves" (Cf. Roys 1943: 33; Edmonson 1962).

3. *Unilineal descent and stratification*

All available material seems to testify that a distinction was made between "commoners" and "nobles" on the basis of patrilineal descent (Cf. Landa 1941: 98 *et passim)*, and that the most inclusive patrilineal kin groups comprised both

"nobles" and "commoners". It is further made clear that certain 'families' . . . "in addition to being noble . . . enjoyed the further distinction of being called the 'first lineage' in the provinces in which they were supreme". In Ceh Pech, for example, Nakuk Pech referred to himself and his relatives as belonging to the 'first lineage' (Roys 1933: 190, quoted by Tozzer in Landa 1941: 98, n. 440).

4. *Seniority*

"At the head of the state stood the *halach uinic* . . . , or territorial ruler. This position was hereditary in a single family in each city-state, descending from father to oldest son" (Morley 1947: 161). This statement is borne out by several direct and indirect references in Landa (1941: 62, 87); and Gaspar Antonio Chi says the same in his report (in Landa 1941, Appendix C: 238). If the eldest son was unfit to govern or was a minor there were provisions for regencies by paternal uncles (Morley 1947: 161; Landa 1941: 87, 99, 100).

There is abundant ethnographic material from contemporary Maya society, particularly from the Chiapas area, indicating that the rule of seniority is still applied to numerous situations. The rule is expressed in native terminology as a relationship of opposition, viz *bankilal—ʔits'inal*, i.e. EBr. vs. YBr. This principle is manifest in kinship terminology as well as in inheritance and legal procedure. Its most dramatic expression, however, becomes apparent during the ceremonies and big fiestas where ceremonial groups and office holders are classified in *bankilal* and *ʔits'inal* categories. This is particularly true por Zinacatan and Tenejapa, but similar ideas prevail among the other tribes of which I have some acquaintance (Cf. Vogt 1961). In Zinacantan even mountain tops are named *bankilal* and *ʔits'inal (Ibid.)*.

II

From these few points (and the material could be largely expanded) it seems safe to state that early Colonial Maya society was divided both vertically and horizontally.

It is furthermore reasonable to believe that each vertical unit (i.e. a unilineal descent group) was divided horizontally

through a continuous application of the principle of seniority, implying the splitting-off of "younger brothers" *(ʔits'inaletik)*.

Since a senior line could not expect to be kept intact for demographic reasons, potential conflict and strife for supremacy on the part of the "younger brothers" was always present; hence the interest in genealogies (Morley 1947: 166 *et seq.)*.

Granted that similar principles were in force at earlier periods, we could infer that sudden abandonement of ceremonial centers came about as the results of feuds: "Younger brothers" belonging to senior strata fighting among themselves with the help of factions of "commoners". For the sake of comparison I mention that Thompson seems to think that the destruction of the ceremonial centers resulted from peasant revolts against the theocratic minority (1954: 86 *et seq.)*.

By the same token we may argue that Mexican intrusion both in the Highlands and in the Lowlands was made easier because of the political situation which allowed for much maneuvering of the next-to-top agnatic lines. It is not unlikely that Mexican senior lines of unilineal descent groups were invited to join in the local strife.

Finally there is reason to assume that the unilineal descent groups once formed a rather extended *lineage* system. Since genealogies were of intrinsic importance only for the already established senior "families" or lines, true lineages may solely have been present in the upper stratum while the rest of the population was organized in a clan-like fashion. Also, due to the fact of exogamy and stratification alike, marriages may have been arranged between distant living ruling lineages. Such political marriages may have helped to develop an upper class solidarity over a much wider area than the one comprised by the traditional political boundaries.

In concluding I shall only suggest some of the advantages inherent in this exploratory model of Maya social structure:

First: It organizes a great mass of apparently incoherent material referring to social strata and political organization in Mayan societies at a particular period of time.

Second: It might help us to get an insight into the social process, since social change is implicit in the constellation of principles suggested, permitting as it does large scale political maneuvering and choices of moves.

Third: It might throw some light on the question sometimes raised with respect to the striking uniformity of Maya culture. A wide-range lineage system combined with ritual conformity —ritual ties— would help us explain this homogeneity.

BIBLIOGRAFY

EDMONSON, M. S.: 1962. *Highland Maya History from Native Documents.* Paper prepared in advance for participants in symposium No. 20, Burg Wartenstein.

EVANS-PRITCHARD, E. E.: 1940. *The Nuer,* Oxford.

LANDA V. TOZZER.

MORLEY, S. G.: 1947. *The Ancient Maya,* Stanford Univ. Press.

ROYS, R.: 1933. *The Book of Chilam Balam of Chumayel,* Carn. Inst. Wash.

SIVERTS, H.: 1960. *Political Organization in a Tzeltal Community in Chiapas, Mexico,* Alpha Kappa Deltan, Vol. XXX, No. 1.

THOMPSON, J. E. S.: 1954. *The Rise and Fall of Maya Civilization,* Univ. of Oklahoma Press,

TOZZER, A. M.: 1941. *Landa's Relación de las cosas de Yucatán,* Papers of Peabody Museum. Vol. XVIII.

VILLA ROJAS, A.: 1962. *Patrones culturales mayas antiguos y modernos en las comunidades contemporáneas de Yucatán,* Paper prepared in advance for participants in symposium No. 20, Burg Wartenstein.

VOGT, E. Z.: 1961. *Some Aspects of Zinacantan Settlement Patterns and Ceremonial Organization,* Estudios de Cultura Maya, Seminario de Cultura Maya, Universidad Autónoma de México, Vol. I.

— 1962. *The Genetic Model and Maya Cultural Development,* Paper prepared in advance for participants in symposium No. 20, Burg Wartenstein.

SUMMARY AND APPRAISAL*

By Evon Z. Vogt

The Symposium discussion at Burg Wartenstein focused upon new methods and data that have become available in recent years in the fields of linguistics, archaeology, ethnohistory, and ethnology for a fresh approach to the problems of Maya cultural development. As a point of departure, detailed consideration was given to the "genetic model" as a framework for interpreting our accumulating data on the origins and differentiation of the Maya. There was (and will continue to be) spirited disagreement among the various participants both on general methodological points and on specific issues, but the discussions were fruitful. The systematic confrontation of linguistic, archaeological, and ethnological data on basic Maya patterns and upon the probable origins, spreads, and variations in these patterns proved to be stimulating to all of the participants and generated a series of interesting hypotheses for further research on the Maya at various time levels.

Many specialized problems were given consideration, but there were a more limited number of recurring crucial questions that engaged us in discussion almost every day. I shall organize my brief summary and appraisal around these crucial questions.

Basic Maya Patterns

The first question which engaged us at some length (and repeatedly) was whether it is possible to describe a set of "basic Maya patterns" that evolved very early in Maya cultural history and has (with variations) been of crucial importance in the various branches of Maya culture right down to the

* I would like to acknowledge the very astute comments made by the members of the Symposium and by Michael D. Coe on a preliminary draft of this paper.

present time. It was, of course, recognized that many of these patterns are shared not only with other Mesoamerican cultures, but with more geographically distant American Indian cultures as well. But is it possible, nevertheless, to describe a set of such patterns that *are* found in Maya culture and that probably *have* been of strategic functional importance in Maya cultural development over the centuries?

We discussed the following thirteen patterns, ranging from subsistence system to cosmology, derived in part from my paper, in part from the conference discussion.

(1) *The subsistence system is based upon the cultivation of domesticated maize, supplemented importantly by beans, in a swidden type of agricultural system.* There was little debate about this pattern, for both archaeological and linguistic evidence now strongly suggest that this type of subsistence system was operative at the time level (2600 B.C.) postulated for the proto-Mayan community. Furthermore, most Mayans today continue to subsist on maize, supplemented by beans. There have been and continue to be other sources of food, especially squashes, chiles, and other domesticated plants, wild plants, wild game, domesticated turkeys, and since the Conquest —of course— new domesticated plants and animals. But our argument is that maize and beans have been the chief nutritional sources.

There is likewise no evidence that the Maya have ever had intensive systems of agriculture, such as irrigation works or *chinampas* of the type used in the Valley of Mexico. Rather the basic system appears to have been one of swidden agriculture with variations in the length and nature of the cycle depending upon topography, soil, and rainfall patterns.

(2) *The early Maya probably ate maize in the form of tamales and pozol; the tortilla cooked on a comal appears to have been an import from Central America or elsewhere.* This statement is based upon the fact that the comal does not appear in archaeological horizons until late Classic times in the Petén; it appears in Middle Preclassic times at sites like Kaminaljuyu in the Guatemalan Highlands but for reasons discussed below, several of us do not think these sites were occupied by Mayan peoples in the Middle Preclassic.

(3) *The Maya have a highly developed set of rules of etiquette in relation to eating and drinking.* These rules involve

characteristic bowing-and-releasing, greeting, and toasting procedures that rigidly prescribe proper behavior in ritual eating situations and express both rank order among participants as well as equal sharing of the food and drink. In other words, although the *order* of serving and eating and drinking follows the rank order of the participants, all of the participants in the ritual situation end up receiving an *equal* share. This pattern is noted in most contemporary Maya communities, and is currently being investigated in the Highlands of Chiapas, especially by Duane Metzger. It is, of course, difficult to make inferences about this pattern for earlier time levels, but I suspect it is an old and important feature of Maya life.

(4) *The basic type of Maya settlement pattern is one of dispersed hamlets (where the bulk of the population lives) in sustaining areas surrounding ceremonial centers that are either occupied and controlled by ritual specialists or at least serve as foci for ritual activity for the people living in the hamlets.* This proposition evoked more debate. Empirically the statement appears to hold up, if we subtract three kinds of Mayan communities from consideration (a) archaeological sites like Mayapan which are conceded to have been *heavily* influenced by Central Mexico in aboriginal times; (b) compact communities in quite special geographic areas, like the towns around lake Atitlan; and (c) recently established post-Conquest towns that follow Spanish models —a good type example being Aguacatenango in the Highlands of Chiapas. Sol Tax made the interesting observation that even in a compact community like Panajachel on Lake Atitlán the social organization appears to reflect "a dispersed hamlet way of thinking"; that the people continue to behave as if they were still living in scattered residential kin units rather than in a compact village.

The explanation for the regularities in Maya settlement patterns is a more difficult problem. More research is required before we can say whether the Mayas have a "model" in mind which they attempt to actualize wherever they move, or whether the regularities merely reflect some common feature of the ecological situation, such as the topography of the land or of the availability of household water supplies during the dry season. Henning Siverts suggested the interesting possibility that certain cyclical changes occur in settlement patterns in response to ecological, demographic, and land-holding patterns.

(5) *The social structure of the outlying hamlets was (and still tends to be) characterized by patrilocal extended families; by patrilineages composed of a group of extended families; and in some cases by fully developed patrilineal clans.* Whether or not Maya society, ancient and modern, was based upon a lineage system was another crucial question that engaged us in repeated discussion. On the one hand, there were those who were impressed by the archaeological evidence of house mound arrangements suggesting compounds that might have housed patrilocal extended families and of larger clusters that might have represented localized patrilineages; by the 16th century ethnohistoric evidence on lineages in Yucatan and among such groups as the Pokom-Maya studied by Miles or the Quiché studied by Edmonson; and by the contemporary ethnographic evidence from Tzotzil and Tzeltal communities in the Highlands of Chiapas. On the other hand, there were those who were more impressed with an interpretation of Maya society based upon a fairly rigid class system in Classic and Post-Classic times and characterized since by "peasants" living in local communities, the aristocracy having been destroyed by the Spanish who set themselves up as the rulers. This latter point of view further implies that the evidence brought forward for lineages at various levels is scattered and merely indicates that here and there in the Maya area lineages have developed in response to particular conditions. My own view is that the lineage system is fundamental in Maya society, ancient and modern, but I readily concede that much more research is required to demonstrate this position. More on this subject is included below.

(6) *The social structure of the important ceremonial centers was (and continues to be) characterized by a hierarchy of religious officials (priests) who were (and are) probably of two types: (a) permanent specialists and (b) officials serving shorter terms on a rotating basis.* Again, there was spirited debate on this proposition. There were those who argued that the major ceremonial centers must have been occupied and controlled by permanent "priests" or "rulers" who inherited their positions and who developed and carried on the "hieratic traditions" and who depended upon the ordinary peasants in the sustaining areas for corn and labor. Others argued that perhaps the ceremonial centers had only ritual specialists (astronomers, calendrical and hieroglyphic experts, etc.) and

artisans and craftsmen in permanent residence and that the priestly officials with power and authority were drawn from lineages in outlying hamlets on some kind of rotating basis. The attractiveness of this second hypothesis is that it suggests (a) how the goods and services required for complex ceremonies could have been provided—by having the incumbent for an important position simply bring in corn (and other supplies) and kinsmen to assist when he came into the ceremonial center to assume office; and (b) why we do not find in Maya ceremonial centers the type of residences (like Moctezuma's palace in Tenochtitlán) that would seem to be appropriate for aristocratic "rulers" spending their lives in these centers. Perhaps the major difficulty with the second hypothesis revolves around the question: who were the Maya men that were buried with pomp and ceremony in many (if not all) of the pyramids? (Coe 1956).* But does one have to assume they were important *hereditary* rulers? It is clear that some men of importance were being buried but it does not follow that they were necessarily hereditary rulers. Washington D. C. today contains a large number of impressive monuments erected for ex-presidents Washington, Lincoln, Jefferson, etc. *none* of whom were hereditary rulers of the United States.

While agreement was by no means reached on this hypothesis, it was agreed that we should explore various alternatives as Maya data accumulate.

(7) *The Maya have both "priests" and "shamans" as important ceremonial practitioners.* This pattern was discussed only briefly, but it was agreed that for most Maya areas there appears to be evidence for some ceremonial practitioners who acquire their priestly power by virtue of possession of learned ritual knowledge, other practitioners who derive their power from dreams or other types of hallucinatory experience. In general, the evidence that is now accumulating for the contemporary Maya suggests that "shamanism" is more important than we previously supposed in Southern Mesoamerica.

(8) *One of the fundamentally important deity concepts is that of ancestral gods of the various units of Maya society.* As our discussion proceeded, the evidence appeared to be strongly supporting for this statement as a basic Maya pattern. It is in line with the ethnographic data from many contemporary

* See Michael D. Coe, "The Funerary Temple Among the Classic Maya." Southwestern Journal of Anthropology. Vol. 12, No. 4. 1956, pp. 387-394.

Maya groups; it is strongly supported by ethnohistoric data from the 16th century; it may be supported from inferences that ritual respects were paid to deified ancestors buried in pyramids in prehistoric times.

(9) *Mountains and pyramids function as structural equivalents in the Maya religious systems in that they both serve as dwelling places of the ancestral gods.* If Maya society was fundamentally based upon a lineage system, then one would expect to discover ancestral shrines representing structural units in the various levels of the social system. This seems to be the case for social systems like Zinacantan in the Highlands of Chiapas where hills and mountains are believed to be the dwelling places of ancestral deities. The interesting question was raised for further research as to whether the various pyramids in ancient Maya ceremonial centers may have been erected as ancestral shrines for certain lineages. And perhaps the minor ceremonial centers contained ancestral shrines devoted to smaller, localized lineages of some kind.

(10) *The Maya have a peculiarly strong preoccupation with the marking of the passage of time.* There was little or no debate about this pattern. All lines of evidence appear to underscore its importance in the Maya case.

(11) *The Maya emphasize a quadrilateral cosmic model in their conceptualization of the structure of the universe.* Again, this basic pattern appears in archaeological, ethnohistoric, and ethnographic evidence. It appears in Maya descriptions of their conception of the universe, in the orientation of pyramids, in the rituals associated with houses and fields, in color associations, in beliefs about 4-corner gods, etc.*

(12) *Maya spatial orientation to the four corners of their universe is not based upon our cardinal directions of N, S, E, W, but probably either upon inter-cardinal points (i.e. NE, NW, SW, SE) or upon two directions in the East and two direction in the West (i.e. sunrise at winter solstice, sunrise at summer solstice, sunset at winter solstice, and sunset at summer solstice).* This proposition evoked some discussion and much disagreement, since up to this point it has been more commonly assumed by Maya specialists that the 4 directions

* See Heinrich Berlin and David H. Helley, The 819-Day Count and Color-Direction Symbolism Among the Classic Maya, Middle American Research Institute, Tulane Univ., pub. 26, 1961, pp. 9-20 for a recent analysis of this pattern.

were in fact our cardinal directions. Again, further research on spatial orientations of the Maya is much needed.

(13) *Maya ceremonial circuits are counter-clockwise.* In itself the direction of a ceremonial circuit (e.g. the movement of people in a ritual procession) is a minor aspect of a cultural system. But since it does seem to be a regularity in most Maya cases that we know about, and since it may eventually link up symbolically to other aspects of Maya cosmology, we devoted some discussion to the pattern. Evidence for the pattern appears in the Uayeb "New Year" ceremonies described by Landa and depicted in the Dresden Codex, and in contemporary ethnography, as for example in Zinacantan.

The one basic Maya pattern suggested in my paper that appears more dubious on the basis of present data is the distribution of the "animal spirit companion" or "animal soul" concept. There are many contemporary Maya communities which either lack the concept, or at least there is as yet no ethnographic data that such a concept exists. Again, further research is in order along these lines for it is certain that important connections with animals like the jaguar were aspects of the Maya conceptual system in aboriginal times.

The Origins and Differentiation of the Maya

The second general question which engaged us was the possible significance of the new comparative linguistic data compiled and presented by McQuown and Kaufman. McQuown discusses these data at length in his paper; I shall merely refer to the major points of his reconstruction and summarize some of our questions and reactions.

The present evidence from comparative linguistics indicates a point of dispersal in the area that is now the Department of Huehuetenango in Northwestern Guatemala where a proto-community (with cultivated maize) can be postulated for a time period of approximately 2600 B.C. This proto-community was relatively small in population, say on the order of 5000. It may have had various dialect groups within it, but the dialects were not very differentiated and hence it is assumed that the community was an integrated unit of some type.

The Mayan languages showing the greatest differentiation are Mam, Huastec, and Yucatec; hence the conclusion that these three were the first separations from the proto-community. The

first expansion seems to have been the Mam. This was not a migration from the proto-community but rather an expansion more or less *in situ*, since Mam proper remained in this area. It is not possible to date this expansion, except to say that it occurred after 2600 B.C.

At about 1800 B.C. the Huastec migration left the proto-community and moved northeastward, perhaps to lower country in the Usumacinta drainage. Soon after the Huastec exit, the Chicomulceltec separated and settled just to the Southwest of the Huastec.

At about 1600 B.C. the Yucatec migration occurred moving in the same direction. By about 1400 B.C. the Lacandon separated from the Yucatec and had settled down in their historic habitat. The Yucatec seem to have been located west of the Lacandon at this time because they were in close touch with the Huastec. This connection between Yucatec and Huastec was broken by about 1200 B.C. probably by the movement of the Huastec northwestward toward their present habitat. The Chicomulceltec must have moved along with the Huastec; then finally splitting off at about 1000 A.D. and returning to southern Chiapas where they were located in historic times. McQuown stressed how close Chicomulceltec is to Huastec linguistically; in point of fact, the divergence between the two branches of Huastec (Potosino and Veracruzana) is about as great as the divergence between Chicomulceltec and Huastec as a whole. Although this set of postulated migrations may seem unlikely, it is still the most probable set of inferences to be drawn from the liguistic data.

The fourth exit from the proto-community was the Chontalan which occurred at about 900 B.C. They probably also moved into the Usumacinta drainage for the linguistic evidence suggests they were in touch with the Yucatec and Lacandon in this area for about 1000 years. The separation of the Chol and Chorti from the Chontal did not occur until 700 A.D. to 900 A.D. respectively, Hence the appearance of the Chorti in Eastern Guatemala is relatively recent.

The fifth migration was Tzeltalan at about 750 B.C. with a stop somewhere between the Yucatec, Chontalan, and Lacandon. Between 500 A.D. and 750 A.D. they moved westward into the Highlands of Chiapas where Tzeltal differentiated from Tzotzil at about 1200 A.D.

At this point, after McQuown's postulated fifth exit from the proto-community with all migrations moving northeastward into the Usumacinta drainage, the discussion really became exciting. For all of these migrations would have brought Mayans for greater or lesser periods of time into the Central Region (the Petén and Lowlands of Eastern Chiapas), the very area where Maya culture developed so vigorously in the Classic Period between 300 and 900 A.D.

If the linguistic inferences are correct, then the Huastec could not have participated in these Maya Classic developments; they had already moved off toward their present homeland. But the Yucatec, the Lacandon, the Chontalans, and the Tzeltalans presumably occupied some part of the Central Region during this period, were in touch with one another, and hence are all candidates for some type of participation in the Classic Maya cultural growth in the area. McQuown estimated that the Yucatec probably moved farther eastward and northward beginning at about 750 B.C. eventually inhabiting most of the peninsula of Yucatan. During the late Classic Period the major sites in the Central Region could have been either Yucatec or Chol-Chorti; alternatively the Yucatec may have been in the Northern Lowlands with Chol-Chorti occupying the Petén. The implications of these inferences for research on such crucial problems as deciphering the Classic Maya hieroglyphics is obvious (see below).

The sixth migration from the proto-community were the Toholabal who made their exit about 400 B.C. They were followed by the seventh migration of Kekchian which McQuown thinks was a slow movement out to the East with the divergence between Pokonchi and Pokoman occurring about 900 A.D. The next exits were the Chuh moving out to the North and the Quichean moving out to the Southeast beginning at about 200 B.C. The Quichean case is interesting because this group apparently remained together until about 1200 A.D., the time at which internal divergence in the Quichean languages begins. Perhaps the most interesting implication of these inferences is the possibility that sites like Kaminaljuyu in the Valley of Guatemala were not occupied by Mayan peoples until late Pre-Classic times, and hence the earlier occupations were non-Mayan peoples of some type (see below).

The two final exits from the proto-community were made by the Kanhobalan (at about 100 A.D.) and the Motozintlecan

(at about 1000 A.D.) who stayed close to the original homeland for a long period of time.

The possibility was raised and discussed as to whether the "point of dispersal" could have been a moving point. McQuown argued that a moving point before 2600 B.C. is conceivable, but that after this time the various subgroups have to be considered as keeping their relative arrangements and that this is difficult to imagine with a moving point. He further argued that if one follows out the logical implications of the data presented in the lexicons, then the relative arrangements of subgroups that he presented is forced upon the analyst.

Maya Linguistics and Archaeology

The third crucial question we turned to (as we discussed the archaeological papers of Willey, Proskouriakoff, and Ruz) concerned the correspondence or lack of correspondence between the comparative linguistic data and the archaeological data. We did not unfortunately have time to explore each issue in detail, but a number of interesting, and some rather striking hypotheses emerged from this confrontation of the two sets of data.

The postulation of a proto-Maya community with a subsistence system based upon domesticated maize at 2600 B.C. came as no surprise to the archaeologists. The new data of McNeish from the Coxcatlán and other caves in Puebla indicate the presence of what may be wild maize at about 5000 B.C. with successive overlying levels revealing gradual domestication. There is still a question as to where the line between incipient agriculture and subsistence agriculture can be drawn for Southern Mesoamerica. The picture is one of slow increase in the process of hybridization until the point where agriculture is economically profitable. Although we have no data for these early time periods from the area of the postulated Maya homeland in Northwestern Guatemala, there are the significant data from the Santa Marta Cave and the early Cotorra phase at Chiapa de Corzo in Chiapas on the western edge of the Maya area. As Willey points out in his paper, the Santa Marta Cave stratigraphy offers a continuity from the preceramic and incipient Santa Marta Complex (comparable to artifact series of the Puebla caves) into the early ceramic horizon and village agri-

culture represented by the overlying Cotorra phase which is believed to have begun sometime after 1500 B.C.

By the Early Preclassic (at 1500 to 1000 B.C.) the evidence for successful village agriculture is unequivocal, and Willey even suggests that this achievement was native to Southern Mesoamerica. By the end of the Preclassic (300 A.D.), and perhaps much earlier in selected areas, many of the basic Maya patterns listed above are reflected in the archaeological data. There is still a problem as to the extent to which these patterns were particularly or specifically Maya, but Proskouriakoff suggested that some art motifs and hieroglyphic forms, of distinctive complexity, can be traced from this early period into later Maya sculpture. And Willey thought there was still hope that we may define meaningful ceramic traditions within Mesoamerica on an early Preclassic level. If, for example, the early ceramic decorative strain that seems to relate Chiapas, the Guatemalan Highlands, and the Huasteca proves on further investigation to have been some kind of historical unit, we may have an approximate correspondence with Maya distributions as postulated by McQuown for this time period. It is possible that the early Preclassic horizon along the Gulf Coast may represent the Huastec migration northward to their historic homeland, and that the Middle Preclassic horizon (e.g. Chiapas II and III) may represent an early Mixe-Zoque expansion that separated the Huastec from the rest of the Maya block.

There are special problems in the Late Preclassic in the Guatemalan highlands, as represented for example by the Miraflores phase at Kaminaljuyu. Proskouriakoff pointed out that this is a very complex and differentiated cultural period, and this led to further exploration of the linguistic data for hypotheses that might explain this unusual diversity. McQuown suggested that the Valley of Guatemala might have been occupied in succession by (1) ancestors of the Xinca-Lenca; (2) the Mixe-Zoque who may have undergone an expansion that occupied the Isthmus of Tehuantepec, Southern Chiapas, and the Pacific Coast of Guatemala, and spread into the Valley of Guatemala at a time when the Mayans were located mainly in Northwestern Guatemala and the adjacent Lowlands of Eastern Chiapas, the Petén, and the Yucatan Peninsula; (3) the Kekchian and Quichean Maya groups who left the proto-community relatively late and presumably could not have arrived at sites

like Kaminaljuyu until the late Preclassic. In other words, the cultural diversity in the Miraflores phase may represent genuine ethnic diversity —remnants of Xinca-Lenca, the end of a Mixe-Zoque occupation, and the arrival of the first Mayans in the Valley of Guatemala.

The most important historical question of all for the Preclassic period is whether the archaeological data confirm or refute the inferences from comparative linguistics that the Maya proto-community was located in the Highlands and that the Lowland Maya were derived from a homeland in Northwest Guatemala. In general, we agreed with Willey's conclusion that Preclassic data does indeed suggest a highland-to-lowland sequence of events in village agricultural settlement, platform mound construction, calendrics and hieroglyphics, and monumental art. There are, however, still many unsolved problems such as the role of Olmec art in Maya artistic origins. We discussed, but did not come to any conclusions, as to whether La Venta which flourished from 800 to 400 B.C. was Mayan or a manifestation of the postulated Mixe-Zoque expansion. It could have been Chontalan since this branch of the Maya presumably made its exit from the proto-community at 900 B.C. But too little is known about Mixe-Zoque to rule them out as a possibility, especially since there are strong stylistic similarities between La Venta and the early art styles of Pacific and Highland Guatemala sites and of Chiapa de Corzo —all possible manifestations of the postulated Mixe-Zoque expansion in the Preclassic.

It also became obvious that the archaeological problems of Maya origins and differentiation will require much more research in the postulated homeland in Northwestern Guatemala and in Eastern Chiapas and the Western Petén —areas that the early Mayans were presumably occupying as they left the proto-community. Willey's current archaeological dig at Altar de Sacrificios is strategically located from this point of view, but much more research should be done both up and down the Usumacinta River and its branches.

For the Maya Classic the problem of most consumming interest to the Symposium was of course the reasons for the brilliant growth of Maya civilization in the lowlands. Turning to the linguistic evidence, we found no clues in McQuown's reconstructions that would bring any new migrations into the Lowlands at this time. Rather, the area seemed to have been

occupied by the ancestors of the Yucatec, the Lacandon, the Chol-Chorti, and the Tzeltalans, with the latter perhaps on the western edge in Lowland Chiapas. There is increasing evidence of some Teotihuacán influence during the Early Classic Period but it is impossible to state yet how important these influences might have been. It was certainly important in Guatemalan Highlands and may have been important also in the Petén. On the basis of present evidence, the cultural growth during the Classic appears to derive from a favorable combination of environmental and socio-political factors within the Maya genetic unit. Most of us could not accept the interpretation offered by Meggers and others that the tropical forest environment posed critical problems for the Maya. Rather, it would appear that the Lowland Maya had occupied a relatively plush environment and that their agricultural system was a viable and productive one, capable of supporting large populations, over long periods of time. It is also quite clear that some kind of socio-political system evolved that was capable of efficiently articulating ceremonial center with outlying hamlets in the sustaining areas and harnessing human energy for the development of Maya "high arts". I will discuss in greater detail these problems in a later section.

Two major events in the Postclassic were recurring subjects for discussions: (a) the "collapse" of Maya civilization in the Central Region, and (b) the "invasion" of the Northern Region by Mexican Toltecs. We did not have time to systematically review the various theories that have been advanced to account for the cessation of ceremonial building and other activity in the Central Region at the close of the Classic. But we agreed with Willey's point that there was not mass abandonment of the region at this time, and we favored the hypothesis that the "collapse" may be related to either Mexican intrusions or the repercussive effects of Mexicanoid influences along the western border. The new data from Altar de Sacrificios give strong indications of this influence. There seems to be general agreement that Northern Yucatan sites especially Chichen Itzá, were under heavy Mexican influence, if not outright conquest or colonization, during the Postclassic. Although Kubler has recently suggested that the influences may have flowed from Chichén Itzá to Tula, Ruz took sharp issue with Kubler's interpretation and felt that the weight of evidence was still in favor of a flow of influences from Tula to Chichén Itzá.

Finally, there was discussion of my suggestion that Maya ceremonial patterns may have developed in complexity by gradually elaborating basic elements of ceremony that were originally performed by household and hamlet units and were then replicated with increasing scale as the population and size of the social units increased. And a further interesting fact was added that I had overlooked: the temple structures on top pyramids in the ceremonial centers frequently take the form of Maya thatched-roof houses but constructed of limestone!

Maya Hieroglyphs

Taking off from Zimmerman's paper and drawing on the expertise of Proskouriakoff and Graham in the field of Maya glyphs, we reviewed briefly the various theories as to the probable nature of the hieroglyphs. We concluded that Maya writing was most likely that of a mixed system, consisting of logograms (i.e. ideograms or word-signs) and phonetic elements which may have been syllabic. The extent of the phonetic elements is unknown, but it may have been considerable. Most of us therefore felt that the recent research of Knorosov offers extremely interesting possibilities. There was more disagreement about the value of the later work of Evreinov, Kosarev, and Ustinov, especially since Knorosov has himself recently been quite critical of the research of his fellow Russians. McQuown was strongly of the opinion that one of the major difficulties with the Russian research was their lack of sufficient Maya linguistic data.

Further progress on the hieroglyphs will depend on (a) a much better glyph data and research funds to support full-time work on epigraphy, (b) more ample linguistic data from both Yucatec and Chol-Chorti and (c) computer programming. Graham felt strongly the need for collecting and compiling better glyph data from sites than has heretofore been available. McQuown pointed out that his linguistic reconstructions suggest strongly that glyphs on Lowland Maya stelae could have been carved by either Yucatec speakers or Chol-Chorti speakers, or both. To definitively test the theory that at least part of the hieroglyphic sysem was phonetic it will be necessary to collect more linguistic data from both the Yucatec and Chol-Chorti, reconstruct the forms that were probably used during the 300 to 900 A. D. time period, and then try to match the syllabic

forms in both languages with the glyphs. The availability of the new high-speed computers now makes this procedure feasible. McQuown thought the necessary research could be accomplished in a relatively short period of time (3 years) by a team composed of Maya linguistic experts, specialists on the glyphs, and computed programmers using the new computers. Tentative plans for such a research team composed of experts from various countries, including the USSR, were formulated at the end of the conference.

Maya Social Structure

By all odds, the liveliest recurring problem during our discussion of the papers by Tax, Villa Rojas, Edmonson, and Siverts concerned the nature and importance of the lineage system among the ancient and contemporary Maya. The basic issues can be posed in the form of six questions. We did not answer these questions, but the discussion and comparison of data and approaches did, I think, provide a number of interesting hypotheses and leads that merit further research.

(1) Did the Maya (perhaps from the time of the proto-community onward) evolve a lineage system that was of crucial importance in their social organization, or did lineages develop only in scattered areas at some time periods in response to particular sets of environmental and socio-political conditions?

To many of us, the lineage system seems fundamental not only in less acculturated contemporary communities, but also in the ethnohistoric data on Yucatán which has been studied by Roys, Villa Rojas, and others, and on the Guatemalan Highlands, especially the Pokom-Maya and Quiché which have been studied by Miles and Edmonson respectively. In addition, there seems little doubt that the patterns of house compound and hamlet settlement as reflected in the archaeological data are consistent with a social organization based upon lineages. The arguments against such a hypothesis are based primarily upon two considerations: (a) a theoretical point that lineage organization emerges in response to particular conditions in human society and therefore one does not have to assume that such a system was a basic pattern within a genetic unit such as the Maya; (b) an empirical observation that many Maya communities today display no evidence for lineages. I concede that (a) is a good theoretical point that will require the enthusiasts

for the lineage hypothesis to produce further evidence. I will consider (b) below.

(2) If a lineage system is a basic Maya pattern, was it characteristic only among the upper, controlling classes, or was it fundamental throughout all ranges of Maya society?

Some of the participants conceded that the ethnohistoric evidence for lineages among the upper, controlling classes was strong, but doubted that lineage organization was as important among the ordinary Maya corn-farmers living in outlying hamlets. They felt that the Spanish Conquest had effectively destroyed the aristocratic, ruling lineages that we read about in the early colonial documents, and that the Spanish had placed themselves in control at the top of the socio-political system, leaving the "peasants" intact in local communities that emphasize certain forms of local organization rather than lineages. The majority of the participants thought, however, there is a high probability that the lineage system was an organizational principle that extended from top to bottom in the Maya social system; that the communities like Panajachel have lost the lineage organization in the process of the last few centuries of acculturation.

(3) Did the lineage system, if it existed as a basic pattern, place primary or exclusive emphasis upon the patriline, or was the matriline also important?

Although emphasis upon the patriline, in many areas leading to a fully developed patrilineal system, seems fundamental in the Maya case, there is evidence from Yucatán that the matriline was also recognized at least in the naming system. One possibility is that the matriline was being expressed in the *naal* name described by Landa. Villa Rojas also presented evidence that certain ruling lineages were using matrilines to reckon descent to bolster their claims to greater power and authority. More recently Floyd Lounsbury has been examining the kinship data in the Motul and Beltrán dictionaries and has come to the tentative conclusion that the Yucatec Maya at the time of the Conquest were practicing a system of double unilineal descent and symmetrical cross-cousin marriage. However, the patrilines were the holders of the land (as we find elsewhere in most Maya communities that have lineages), and Lounsbury further suggests that Maya rulers could have been using this type of kinship system to make alliances to bind large areas together. (Personal Communication, Michael Coe, February 14,

1963). Elsewhere in the Maya area, for example in Highland Chiapas, we now find exclusive emphasis upon the patriline.

(4) What corporate functions (such as land-holding, control of jural authority, regulation of marriage, etc.) did the Maya lineages have?

To have a lineage system (in the classic African sense) requires far more than the system of *name groups* that can be described in various forms in contemporary Maya communities. A fully developed lineage system always involves a series of corporate functions, such as control of land, control of jural authority, the regulation of marriage, the performance of lineage ceremonies, etc. The problem in the Maya case is whether the system of patronymics still found ethnographically in many conservative Maya communities represents a vestige of a fully blown lineage system or whether the name groups always had fewer or perhaps no corporate functions other than regulating marriage. The hunch of the majority of the participants is that the name groups are vestiges of a fully blown lineage system, and that the system still found in communities like Cancuc or Chalchihuitan in the Chiapas Highlands represents a genuine survival from the past.

Michael Coe (Personal Communication, February 14, 1963) who has recently been re-examining the data from Landa on the 16th Century ceremonial and political organization, especially the Uayeb ceremonies in Yucatán is of the opinion that perhaps the Maya had developed an ideal quadripartite model for their communities. He suggests that religious and perhaps political functions rotated counter-clockwise through the quarters. On the lowest level, a small community would be composed of four exogamous patrilineages; on the next level, a larger community centering on a temple complex would have four *tzucul*, or quarters, which were endogamous but consisted of exogamous patrilineages, with the leaders of each *tzucul* occupying a graded series of "cargos" on their way up, and with ceremonial leadership rotating from one *tzucul* to the next in a four-year cycle. On the highest level, a major ceremonial center would be divided into four super-quarters, each consisting of endogamous *tzucul* which themselves consisted of patrilineages.

In my judgment, this hypothesis of Coe's offers an exciting possibility for exploration of the role of the lineage system

in the socio-political organization of the ancient as well as the contemporary Maya.

(5) What was the relationship of the lineage system, if any, to ceremonial activity in the archaeological past and in more recent times? For example, were lineages related to pyramid-building, to the periodic destruction of monuments? Are lineages now related to beliefs about ancestral gods, the rituals performed at ancestral shrines?

I think it quite likely that pyramids did represent some kind of structural unit in ancient Maya society—either a lineage or a quarter (of the type described by Coe) consisting of a series of lineages. It is possible that the men pictured on stelae and buried in the pyramids were some type of lineage (or quarter) heads. After their death, they became ancestral deities who were worshipped by their descendants in the lineage.

If the connection between lineages and stelae and pyramids is assumed, then we may have an explanation for the periodic destruction of monuments in the Maya Classic. Edmonson suggested that a lineage system creates a situation of basic instability in the problem of succession both in land and perhaps also in titles, if the Maya had them. It may be that the monuments were deliberately destroyed as new lineages came to power and demolished the monuments erected by previous lineages that were in power.

In many Maya communities today there is a clear connection between lineages and ancestral shrines where lineage ceremonies are performed. In some communities, for example in the Highlands of Chiapas, some of the ancestral shrines are on hill or mountain tops and the ancestral gods are believed to live inside the mountains. We further observe in cases like Zinacantán that ancestral shrines, mountains, and many other objects are divided into *bankilal* and *ʔits'inal* ("older and younger brother"). I had always assumed that this symbolic use of "older and younger" brother to categorize phenomena must somehow be related to either an emphasis upon or strain in the relationship between older and younger brothers in families. But our discussion led Siverts to propose the intriguing hypothesis (see the addendum to his paper) that what was being symbolically represented was the distinction between more senior and more junior lineages, e.g. lineages stemming from an older brother versus lineages stemming from younger broth-

ers. Again, I feel that this hypothesis merits serious consideration in future research.

In short, many of us thing we are on the track of a cluster of structural and conceptual principles revolving around lineages ancestral gods, pyramids, mountains, and certain types of ceremonial activity that may explain much not only in the Maya past but also in contemporary Maya culture if we can unravel all the threads.

(6) If a lineage system was important, what happened to the system in many contemporary Maya communities where little or no ethnographic evidence exists for such a system?

If the lineage system was a fundamental feature of Maya social organization, we must eventually account for the absence of lineages in those contemporary communities where the evidence for even vestiges of the system is lacking. All we can say at this point is that we suspect, but cannot yet prove, that lineages *were* present in these populations but they have been lost in the recent acculturation process. It is quite possible that one of the leading causes for the partial destruction of the lineage system was the Catholic church restriction against the marriage of close relatives. If Lounsbury's hypothesis is correct that in the late pre-Conquest Yucatan there was a system of double unilineal descent and symmetrical cross-cousin marriage, then church prohibitions would have led to drastic changes in the system. At any rate, if we cannot eventually demonstrate more clearly that lineage systems were crucial throughout the social sistem and were altered in the acculturation process, we will have to agree with those who argue that lineages were important among the upper ruling classes but were superceded by the Spanish shortly after the Conquest; and that where lineages are found among the "peasants" of today, they are merely the result of response to particular sets of local environmental and/or socio-political conditions.

The next generation of Maya studies promises exciting results as archaeological, linguistic, ethnohistoric, and ethnographic work goes forward using new methods and fresh hypotheses.

ФУНДАМЕНТАЛЬНАЯ
БИБЛИОТЕКА
Общественных Наук
Академии Наук СССР

Siendo Rector de la Universidad Nacional Autónoma de México el doctor Ignacio Chávez y Secretario General el doctor Roberto L. Mantilla Molina, se terminó de imprimir esta obra el día 8 de febrero de 1964 en los Talleres de la Editorial Cvltvra, T. G., S. A. Se tiraron 1,000 ejemplares, estando la edición al cuidado de los profesores Evon Z. Vogt y Alberto Ruz Lhuillier.